

RAFAEL CORAZÓN

EL VOLUNTARISMO DE DESCARTES

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Miguel Martí
SECRETARIO

ISBN: 978-84-8081-480-5
Depósito Legal: NA 0011-2016
Pamplona

Nº 253: Rafael Corazón, *El voluntarismo de Descartes*

© 2016. Rafael Corazón

Redacción, Administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 802316)

Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

ULZAMA DIGITAL. Pol. Ind. Areta, Calle A-33. 31620 Huarte. Navarra

ÍNDICE

PRÓLOGO	9
I. LA ACTITUD CARTESIANA	
1. Las dificultades de la doctrina clásica sobre la libertad	15
2. El irracionalismo cartesiano	19
3. El uso de la razón.....	22
4. La libertad y la razón	26
II. LA VOLUNTAD Y EL <i>COGITO</i>	
1. La duda y el primer principio	31
2. La evidencia del <i>cogito</i>	34
3. Nominalismo y empirismo	35
4. La <i>res cogitans</i>	37
5. El criterio de certeza	43
III. LA ONTOLOGÍA CARTESIANA	
1. La ontología hipotética	51
2. La sustancia, los atributos, las propiedades y los modos.....	57
3. La interacción entre las sustancias.....	65
4. Facticidad y realidad.....	68
IV. LA EXISTENCIA DE DIOS Y LA SUMISIÓN DE LA VOLUNTAD	
1. La idea de Dios	71
2. Del <i>cogito</i> a la idea de Dios	73
3. La idea de Dios como idea innata.....	78

4. El argumento ontológico	82
5. El Dios de Descartes	92
6. El infinito cartesiano	98
7. Las verdades eternas y la omnipotencia divina	103
8. La veracidad divina	114
V. ALCANCE DE LA METAFÍSICA Y LA ANTROPOLOGÍA DE DESCARTES	
1. La pérdida de la trascendentalidad del ente	121
2. la pérdida de la verdad como propiedad del ser	124
3. El giro antropológico de Descartes	131
VI. EL LEGADO DE DESCARTES	
1. El fracaso del cartesianismo	137
2. El triunfo de Descartes	147

PRÓLOGO

Durante mucho tiempo Descartes ha sido considerado, no sólo el padre de la filosofía moderna, sino también del racionalismo, si bien este término admite diversas interpretaciones y matizaciones, pues en él se engloban, en principio, los filósofos no voluntaristas. Así, por ejemplo, se dice que Platón es también racionalista ya que, como Descartes, desconfía del conocimiento sensible, lo considera un modo imperfecto de conocer que no lleva a la verdad sino sólo a la opinión.

Descartes, efectivamente, desconfía de los sentidos y construye su filosofía a partir, exclusivamente, de los datos de la razón, incluso aunque en su origen provinieran de los sentidos; no tiene en cuenta la sensación sino lo que la razón conoce de los datos sensibles. Hay más razones para hacer de Descartes el primer racionalista moderno, pero cada vez se va abriendo paso otro modo de comprender el pensamiento cartesiano, según el cual Descartes, más que racionalista, es ante todo y sobre todo, un autor voluntarista¹.

La dificultad para encasillarlo entre los filósofos voluntaristas está en que su voluntarismo no es el de Ockham y el nominalismo tardomedieval; tampoco es voluntarista por ser escéptico². Descartes inaugura un modo nuevo de hacer filosofía, si acaso, intentando salvar la grave crisis en que ésta se encontraba después del nominalismo ockhamista; si el nominalismo limitaba el alcance de la razón hasta el punto de hacer de la metafísica una ciencia imposible o, como mucho, hipotética, Descartes, por el contrario, piensa que su metafísica es válida y que el conocimiento que con ella se obtiene de la

¹ Algunos comentaristas, desde los años 50 del siglo XX, insistieron en el voluntarismo del pensamiento de Descartes, dándole prioridad sobre el racionalismo; por ejemplo, F. Alquié, R. Lefèvre, N. Grimaldi, X. Zubiri, etc.

² Gilson pone de relieve, de un modo convincente, que el antecedente escéptico inmediato del pensamiento cartesiano es Montaigne: cfr. GILSON, E., *La unidad de la experiencia filosófica*, 3ª ed., Rialp, Madrid, 1973, pp. 147 s.

sustancia y sus diversos tipos, no es hipotético. Descartes confía en su criterio de certeza y, por tanto, lo que conoce con claridad y distinción, es verdadero.

El voluntarismo de Descartes es, pues, distinto del de Ockham. Ockham, siguiendo a Duns Escoto, quiere limitar el alcance de la razón movido por un impulso apologético, para defender las verdades de fe ante el racionalismo del averroísmo latino; por eso su fundamento es teológico: la primera verdad profesada en el Credo es que Dios es omnipotente, todopoderoso, y que, por tanto, su voluntad lo puede todo salvo lo contradictorio; la razón se sitúa al servicio de la voluntad divina, pero no la guía, no la conduce, sino que ésta es espontánea.

Descartes está de acuerdo en que Dios es todopoderoso, pero su voluntarismo no tiene raíces teológicas sino antropológicas. Si el hombre es imagen de Dios, si Dios ha dejado su marca en la naturaleza humana, también en él la voluntad ha de ser lo primero. El voluntarismo cartesiano es el punto de partida –antes de demostrar la existencia de Dios– para llegar a la verdad, o sea, para construir la metafísica y, a partir de ella, todas las ciencias. La metafísica es la raíz del árbol de la ciencia, pero si previamente no se realiza una crítica de la razón, es imposible construirla, porque el conocimiento, dejado a su aire, es fuente de innumerables errores.

Aunque había estudiado en uno de los mejores colegios de su tiempo, Descartes afirma que allí no aprendió nada cierto³; todo era objeto de disputa y la verdad no se mostraba nunca de un modo evidente. En cambio reconoce que los razonamientos de los matemáticos le parecían muy claros⁴. Aunque él no pensaba generalizar el método de las matemáticas –cosa imposible– sí buscará el fundamento de sus certezas, el método del que las matemáticas son un caso ejemplar.

Tanto en metafísica como en ética, Descartes busca seguridad o, como dice él mismo, “no ser engañado nunca”. ¿Cómo lograrlo si desde siempre la vida del hombre ha estado rodeada, no sólo de errores, sino incluso de ideas extravagantes? ¿Es posible, en el siglo XVII, dar marcha atrás y reiniciar la búsqueda de la verdad? ¿Qué ha sido de tantos siglos de pensamiento y

3 DESCARTES, R., *Discurso del Método*, 1ª parte, pp. 43-44. Cito por la traducción de García Morente, *Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas*, 32ª ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1997.

4 DESCARTES, R., *Discurso del Método*, 2ª parte, p. 56.

filosofía? ¿Por qué Descartes cree que es necesario empezar de nuevo? ¿Es Descartes un “iluminado” o aporta argumentos suficientes para intentar un nuevo comienzo del pensar?

La filosofía cartesiana puede entenderse como el intento de llegar a la certeza absoluta mediante dos pasos consecutivos; en primer lugar, Descartes alcanza la certeza subjetiva “absoluta”, capaz de superar la duda universal; después de lograr este objetivo, está en condiciones de formular un criterio de certeza que le permite pasar del pensamiento puro –el *cogito*– al pensar objetivo. Pero este resultado es provisional pues, aunque subjetivamente no pueda dudar de lo que concibe clara y distintamente, la omnipotencia divina puede hacer que nos equivoquemos incluso en aquellas cosas que nos parecen más evidentes. El poder divino es tal que no por habernos hecho “deformes” sería limitado o carente de bondad, pues la verdad y el bien son también “criaturas”, de modo que, si Dios lo hubiera querido, sería bueno que nos equivocáramos en lo que conocemos como evidente.

Por eso, el siguiente paso que ha de dar Descartes para fundar la verdad en las ciencias, es demostrar la existencia de Dios. No cuenta, para esta empresa, más que con la evidencia subjetiva; pero cree encontrar en sí mismo la idea de Dios, una idea tal que no ha podido ser puesta en él más que por Dios mismo; una idea tan clara y distinta que su evidencia no depende de nuestro modo de conocer, sino que es intrínseca a dicha idea.

Cuando Descartes piensa que ha logrado demostrar la existencia de Dios, debe reconsiderar su criterio subjetivo de certeza, pues, aunque Dios se manifiesta como bueno y, por tanto, como no engañador, el hecho es que el hombre incurre frecuentemente en errores. ¿A qué se debe el error si ahora cree saber que la mente puede conocer la verdad? No podemos conocer los fines que Dios se ha propuesto en sus obras; tampoco podemos conocer las verdades que Dios ha establecido libremente, y lo mismo ocurre con el bien y el mal, puesto que, desde nuestro punto de vista, son arbitrarios. ¿Cómo conocer la voluntad de Dios?, ¿cómo saber que estamos en la verdad si la verdad no es intrínseca al ser sino que ha sido establecida por Dios con total indiferencia?

La única respuesta posible, según Descartes, a estos interrogantes está en fiarnos de la “veracidad divina”. Un Dios infinito y perfecto no puede engañarnos; por tanto, aquello que concebimos muy clara y distintamente es verdadero, no porque lo concibamos de ese modo, sino porque ese modo de

concebir goza de la garantía de la veracidad divina. Sólo la sumisión más completa al poder de Dios nos permite conocer la verdad⁵.

Descartes lo expresa de un modo claro en los *Principios*, cuando se propone estudiar el mundo visible: “después de haber rechazado cuanto habíamos admitido en nuestra creencia antes de haberlo examinado suficientemente, y puesto que la razón totalmente pura nos ha proporcionado luz suficiente como para descubrir algunos principios de las cosas materiales, y nos los ha presentado con tanta evidencia que no sabríamos dudar de su verdad [evidencia subjetiva], es preciso que ahora ensayemos si podríamos deducir de estos solos principios la explicación de todos los fenómenos que se dan en la naturaleza y que percibimos por medio de nuestros sentidos... Ahora bien, con el fin de que podamos guarecernos de errar al examinarlos, me parece que debemos prestar una cuidada atención a dos observaciones. La primera obliga a no perder de vista que el poder y la bondad de Dios son infinitas... La segunda consideración que siempre debemos tener presente, obliga a considerar que la capacidad de nuestro espíritu es muy liviana y que no debemos sobreestimar nuestra capacidad, tal y como lo haríamos si supusiéramos que el universo tuviese algunos límites sin que ello nos fuera garantizado por la revelación divina o, al menos, por razones naturales muy evidentes, pues ello sería equivalente a afirmar que nuestro pensamiento pudiera imaginarse algo más allá de aquello a lo cual el poder de Dios se hubiese aplicado al crear el mundo; pero aún sobreestimaríamos más nuestra capacidad, si nos persuadimos que es en función de nuestro uso, en razón de lo cual Dios ha creado todas las cosas, o bien si en razón de las fuerzas de nuestro espíritu pretendiésemos determinar cuáles son los fines en razón de los cuales Dios ha creado los seres”.⁶

Hay, por consiguiente, un doble voluntarismo en el pensamiento de Descartes: uno corresponde al hombre, que sólo puede estar seguro si su voluntad controla a la razón y no afirma más que aquello que ha concebido con claridad; y un segundo –el fundamental– que es el divino, y al que debe

5 “Y el hombre mismo, eremita del espíritu, no tiene entonces más salvación subjetiva posible que la fidelidad a su propio ser. Al ponerla en práctica, el hombre hace converger su voluntad personal con la voluntad de Dios. Esta convergencia es el sentido último del cartesianismo”. ZUBIRI, X., *Naturaleza, historia, Dios*, 6ª ed., Editora Nacional, Madrid, 1974, p. 133.

6 DESCARTES, R., *Los Principios de la Filosofía*, III, art. 1 y 2, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 121-122.

someterse la certeza de la razón humana. Por eso, aunque Descartes necesita de la razón, ésta sólo es objeto de un “uso” por parte de la voluntad, que es la que, en definitiva, afirma o niega, o sea, juzga. No es la razón, por tanto, la que se equivoca, sino mi libertad, que hace un mal uso de ella.

El voluntarismo lleva consigo otra consecuencia importante: si la razón es objeto de un “uso”, no es más que un medio del que se sirve la libertad para alcanzar determinados fines. Es decir, el saber es siempre práctico, no teórico, pues incluso la teoría se subordina a las metas que le marca la voluntad. Descartes lo deja bien claro en todas sus obras. El “último grado de la Sabiduría” es, según él, “la más alta y perfecta Moral”; por eso, “así como no se recogen los frutos del tronco ni de las raíces, sino sólo de las extremidades de las ramas, de igual modo la principal utilidad de la Filosofía depende de aquellas partes de la misma que sólo pueden desarrollarse en último lugar”.⁷

Si este planteamiento de la filosofía cartesiana es correcto, es preciso entonces reconsiderar muchas de las interpretaciones y de las conclusiones que hasta el momento se han hecho sobre su pensamiento. El presente trabajo tiene una doble finalidad: ante todo, mostrar que la interpretación del cartesianismo que propone Leonardo Polo es más coherente que aquellas que, o bien interpretan a Descartes como racionalista, o bien no dan a su voluntarismo el papel fundamental que le corresponde. Por tanto, lo primero que se persigue es poner de relieve la interpretación que Polo realiza de la metafísica de Descartes. En segundo lugar, y como consecuencia obligada, hacer ver, desde esta nueva perspectiva, el pensamiento de Descartes, porque sólo ahora se manifestará en toda su pureza y en toda –si cabe– su coherencia interna.

Lo que se pretende mostrar, en último término, es que, por voluntarista, “no es seguro que la intención ontológica sea prevalente en esa filosofía”⁸.

Reiteradas veces el Profesor Ángel Luis González, catedrático de Metafísica de la Universidad de Navarra, me ha propuesto llevar a cabo este trabajo, pensando que podría realizarlo y cumplirlo fielmente, después de que dirigiera mi tesis doctoral sobre las *Quintas Objeciones* a las *Meditaciones Metafísicas* y, por ese motivo, me adentrara y profundizara en la interpre-

7 DESCARTES, R., *Los Principios de la Filosofía*, Carta del autor al traductor, pp. 15-16.

8 POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, I, 2ª ed., Euns, Pamplona, 1987, p. 92.

tación que Polo hace del pensamiento de Descartes. Confío no haberle defraudado. A él se debe, pues, la iniciativa que me ha llevado a redactarlo.

* * *

Las obras de Descartes se citan por las siguientes ediciones:

1. *Discurso del método: Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas*, 32ª ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1997. Traducción de Manuel García Morante.

2. *Meditaciones Metafísicas: Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977. Traducción de Vidal Peña.

3. *Los Principios de la filosofía: Los Principios de la Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1995. Traducción de Guillermo Quintás.

4. *Cartas a Isabel de Bohemia y a Chanut: Correspondencia con Isabel del Bohemia y otras cartas*, Alba Editorial, Barcelona, 1999. Traducción de María Teresa Gallego Urrutia.

5. *Las Pasiones del alma: Las pasiones del alma*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005. Traducción de Francisco Fernández Buey, revisada por Julián Pacho.

6. *La recherche de la vérité par la lumière naturelle: La investigación de la verdad por la luz natural*, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 2001. Traducción de José A. Martínez Martínez.

7. Las restantes obras, así como la correspondencia, se cita por la edición de Adam y Tannery, indicando el tomo y la página.

Respecto de las obras de Leonardo Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, se cita por la 4ª ed., incluida en las *Obras Completas de Leonardo Polo*, vol. I, Eunsá, Pamplona, 2015.

En las restantes obras se indica a pie de página la edición usada en cada caso.

I LA ACTITUD CARTESIANA

1. LAS DIFICULTADES DE LA DOCTRINA CLÁSICA SOBRE LA LIBERTAD

No hay ningún motivo para dudar de la sinceridad de Descartes cuando afirma que, al comprobar que ha incurrido en el error y que le han enseñado cosas que no eran ciertas, le parece necesario “emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo, desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias”¹. Pero las razones que invoca para realizar este “experimento” son, con seguridad, poco convincentes, puesto que lo que le había ocurrido a él, le había sucedido a todos los hombres.

Hay un motivo de fondo, más profundo, que Descartes no menciona en primer lugar –aunque aparece a lo largo de sus obras– que es el que realmente le mueve a proponer una nueva filosofía. Y es mérito de Polo haber ido hasta el fondo y poner como antecedente de la duda universal, la verdadera razón de la actitud cartesiana.

Mucho se ha escrito sobre el voluntarismo de Descartes, pero no hasta el punto de situarlo como el móvil, la actitud profunda, que le llevó a comenzar desde cero en metafísica. Polo descubre que lo que mueve a Descartes, lo que le guía y lo que le hace tratar de un tema u otro, no es otra cosa que la firme voluntad de estar cierto en todo o, si esto no fuera posible, abstenerse de juzgar.

Descartes busca seguridad, pero no una seguridad cualquiera; en concreto, no la que puede proporcionar la razón cuando cree conocer con evidencia alguna cosa. Precisamente de esta evidencia “objetiva” es de lo que desconfía Descartes. Por eso, lo que le mueve no es la “razón”, no son

1 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 1ª Meditación, p. 17.

motivos racionales –sería contradictorio que la razón dudara de sí misma siempre y en todo–, sino una decisión tomada libremente y, aunque parezca contradictorio, muy “razonada” o justificada.

Para comprender la actitud de Descartes es preciso un breve repaso a la comprensión de la libertad en la doctrina de santo Tomás –sin duda la más elaborada y completa antes de la crisis voluntarista–. Para santo Tomás la voluntad es una facultad espiritual que “por naturaleza” tiende al bien; esta tendencia no es libre sino “natural” (*voluntas ut natura*). Pero su objeto –el bien en general– no se presenta nunca en esta vida a la inteligencia; en este mundo todos los bienes son concretos, finitos y, por tanto, pueden servir de medios, no de fin. La libertad aparece cuando la razón y la voluntad actúan conjuntamente, es decir, cuando la razón práctica presenta a la voluntad bienes finitos. Es entonces cuando, tras deliberar sobre los pros y los contra, la voluntad corta la deliberación y se “decide” por unos, dejando de lado otros. Según esto, la libertad es una propiedad de la voluntad (*voluntas ut ratio*), por la que ésta se autodetermina en los medios con vistas al fin. El fin –el bien absoluto– no se elige, no es objeto de la libertad, sino que viene dado con la naturaleza de la voluntad.

Esta doctrina, compleja y bien elaborada, presenta, sin embargo, un punto oscuro, que no ha pasado desapercibido a lo largo de la historia. La voluntad se autodetermina, es causa de su propio acto –la elección–, pero ¿lo hace sin motivos, o sea, de un modo irracional?; ¿por qué corta la deliberación en un momento dado y no en otro? Si se dice que la voluntad elige siempre lo mejor, además de negar la evidencia de que no es así, se incurre en determinismo. Por otro lado, ¿qué es lo mejor cuando los bienes mediales son contingentes, o sea, cuando no se presentan como necesarios para alcanzar el fin?² Más aún, ¿la libertad se conserva ante el Bien absoluto?, es decir, ¿son libres los bienaventurados? Se puede responder que sí, pero la justificación de esta respuesta se vuelve problemática.

Que el hombre es libre, para Descartes, es evidente y no requiere demostración; pero explicar qué es la libertad y cómo afecta a las decisiones de la voluntad, es un problema que, a lo largo de la historia de la filosofía, ha recibido muchas respuestas sin que ninguna parezca dar razón de ella de un modo completo.

2 “Siempre queda aquí, en el mismo acto concreto de la decisión libre, un reducto inexplicable. Aquí nos topamos con el misterio”. GARCÍA LÓPEZ, J., voz *Libertad*, I, en *Gran Enciclopedia Rialp*, XIV, 7ª ed., Rialp, Madrid, 1993.

El voluntarismo de Escoto, ante estas y otras dificultades –en concreto, salvar la libertad divina–, habla de *perseitas*: la voluntad se determina por sí misma, no por las razones que le presenta el entendimiento; y Ockham, dando un paso más, entiende la libertad como espontaneidad, como una fuerza ciega que se dispara sin motivo.

Descartes insiste, como se ha dicho, en que la libertad es evidente: no precisa demostración porque la “vivimos” continuamente. Por eso, en lugar de explicar su “mecanismo” –lo que sería contradictorio–, parte de ella: la libertad me constituye de tal modo que está presente en todo lo que hago. Pero por eso, la libertad es, ante todo, un dominio sobre la razón. Es cierto que somos finitos y que el mundo –la realidad– no depende de nosotros, pero también lo es que la razón puede y debe someterse por completo al control de la voluntad.

Desde este punto de vista, la actitud de Descartes aparece con claridad: si se desea evitar el error es preciso comenzar de cero, no dar nada por supuesto, y no admitir como verdadero más que lo que cumpla unos requisitos que la voluntad impondrá a la razón. Es decir, la filosofía de Descartes no es, principal y fundamentalmente, un racionalismo, sino un voluntarismo, hasta el punto de que quien de verdad y en el fondo conoce, no es la razón sino la voluntad³.

Esta última afirmación puede resultar paradójica o incluso absurda, pero Descartes lo afirma con insistencia, si bien hay que familiarizarse con su modo de expresarse para llegar a entenderla. Cuando Descartes afirme que es una cosa que piensa, o sea “que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente”⁴, añade poco después: entre mis pensamientos, unos son como imágenes de cosas, y a estos solos conviene con propiedad el nombre de idea... Otros, además,

3 Es normal interpretar el pensamiento de Descartes como racionalista; por ejemplo: “¿podríamos decir en realidad que la verdad es exclusivamente cuestión de la mente y de sus procesos y métodos, sin una vinculación al ser? Aquí irá a parar de hecho más tarde la línea iniciada por Descartes. Ciertamente será esto una verdadera deformación de su pensamiento. En Descartes mismo, detrás de la *perceptio clara et distincta* está la *idea clara et distincta*. Su intuición de esencia es intuición de idea y, por tanto, de ser”. HIRSCHBERGER, J., *Historia de la filosofía*, II, 10ª ed., Herder, Barcelona, 1981, p. 36.

4 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 2ª Meditación, p. 26.

tienen algunas otras formas: como cuando quiero, temo, afirmo o niego, pues, si bien concibo entonces alguna cosa de la que trata la acción de mi espíritu, añado asimismo algo, mediante esa acción, a la idea que tengo de aquella cosa; y de este género de pensamientos, unos son llamados voluntades o afecciones, y otros, juicios”⁵. Por tanto, afirmar y negar, o sea, juzgar, es una “voluntad”, un acto voluntario y, por tanto, libre, puesto que libertad y voluntad se identifican.

Cuando Descartes aplica la duda metódica a todos sus conocimientos, un mundo entero se derrumba; pero lo más importante no es que el mundo deje de existir para mí, sino que el ejercicio de la libertad que lo hace posible escapa a toda posible explicación desde la teoría clásica de la voluntad y la libertad; estamos ante una voluntad ciega a propósito, una voluntad que quiere manifestar su poder ante sí misma, hacerse valer, comprobar de qué es capaz. Por eso, los “motivos” para dudar que aduce Descartes son poco “razonables” en el sentido clásico del término, pero muy razonables en el sentido que Descartes ha dado al término “pensar”.

Descartes sabe que es un ser limitado; sin embargo, este poder de la voluntad sobre la razón es absoluto: puede incluso anularla. Después de considerar falso todo lo dudoso, o sea, todas las ideas, el experimento cartesiano requiere comprobar que el poder de la voluntad es total; por eso Descartes insiste: “haré un esfuerzo, pese a todo, y tomaré de nuevo la misma vía que ayer, alejándome de todo aquello en que pueda imaginar la más mínima duda, del mismo modo que si supiera que es completamente falso, y seguiré siempre por ese camino, hasta haber encontrado algo cierto, o al menos, si otra cosa no puedo, hasta saber de cierto que nada cierto hay en el mundo”⁶. Es decir, antes de llegar al *cogito*, Descartes puede “averiguar con certeza que nada cierto hay en el mundo”. Lo cierto, antes que el *cogito*, es el poder de la voluntad, manifestado en la capacidad de dudar de todo.

Hay, por tanto, un presupuesto en la filosofía cartesiana, que es el que le lleva a plantear una nueva filosofía. La duda no está justificada sólo por los errores de los sentidos, etc.; antes que nada, la duda se justifica por la libertad. Sin dudar no sé que existo, dirá Descartes; en realidad lo sabe antes

5 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 3ª Meditación, p. 33.

6 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 2ª Meditación, p. 23.

de dudar, ya que es el presupuesto de la duda⁷. Pero no se trata de una existencia cualquiera, sino de una voluntad nuclearmente absoluta, tan absoluta –dirá después– como la divina.

Comenzar de cero no es lo mismo que comenzar a pensar; Descartes aún no ha pensado nada, al contrario, ha dejado la mente en blanco, se ha librado de todo supuesto. Y esto gracias al poder de la voluntad, que domina por completo a la razón. Es verdad que, de momento, este poder es negativo: la voluntad ha negado valor al conocimiento, pero no ha afirmado nada. Nuclearmente absoluta, la voluntad humana tiene, sin embargo, una capacidad limitada de extenderse hacia fuera. Puede controlar a la razón, no a la realidad; puede negar las ideas, pero no se extiende a lo extramental. Pero para el intento de Descartes –la certeza– es más que suficiente: al comprobar que, desde su niñez, ha admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, la voluntad ha logrado su propósito: “confesar que, de todas las opiniones a las que había dado crédito en otro tiempo como verdaderas, no hay una sola de la que no pueda dudar ahora”⁸.

2. EL IRRACIONALISMO CARTESIANO

¿Para qué o con qué finalidad desea Descartes eliminar todas las ideas? Descartes quiere deshacerse de todo lo “recibido”, de toda idea que se presente ante la razón sin el “consentimiento” de la voluntad. Por eso el ejercicio de la duda es lo previo: él desea estar –antes de conocer– atento, en perpetua vigilia. Dicho de otro modo, Descartes quita de en medio “lo recibido; o lo que es igual, todo objeto a cuya aparición en el área consciente no haya asistido el cognoscente de un modo formalmente vigilante”⁹. Pero lo “recibido” no se refiere sólo a lo aprendido de otros, a la tradición o a lo admitido por la filosofía de su tiempo, sino que va más allá: “la intención negativa de la actitud cartesiana puede caracterizarse como una *crítica de supuestos*, que mira a desembarazar a la actitud misma de toda adhesión”¹⁰.

7 “Si no existiera, no podría dudar”. DESCARTES, R., *Investigación de la verdad por la luz natural*, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 2001, p. 36.

8 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 1ª Meditación, p. 20.

9 POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, pp. 99-100.

10 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 100.

Las razones que Descartes aporta para dudar no se limitan a lo aprendido desde la infancia; la duda se extiende a los datos de los sentidos, a las conclusiones de los razonamientos, a la posibilidad de no distinguir la vigilia del sueño, etc. En definitiva, toda idea, por muy evidente que aparezca ante la mente, debe ser desechada, y ello porque, para su actitud voluntaria, para su deseo de seguridad, “es el supuesto mismo el que carece de seguridad, por así decirlo, intrínsecamente”¹¹. Dicho de modo negativo: “no es cartesiano entender que la duda comporta la exigencia de que el objeto se presente desde sí, o responda por sí; o que el objeto deba dar razón de la actitud (y esto significa relucir en sí mismo, abarcar o poseer su propia intelección); o que lo conocido debe ser algo tal que de ello me pueda *fiar*, de tal manera que el motivo de la confianza sea esgrimido por él”¹².

Sin duda, Descartes piensa que su actitud es una novedad; su modo de hacer filosofía es radicalmente distinto del que aprendió en la escuela; pero dicha novedad no es tan absoluta; venía preparada por la crisis del pensamiento que comenzó en el siglo XIV y de la que, en su época, no se había recuperado. En concreto, Duns Escoto pensaba que las esencias pueden ser consideradas en sí mismas, al margen de que se den en la realidad, donde se encuentran individualizadas, o en el concepto, y entonces se presentan como universales. La intuición de la esencia *tantum* es, para él, el verdadero conocimiento de la esencia, de la esencia en su “ser” mismo, al margen de la individualidad y de la universalidad. Surgía así la filosofía “especulativa”: la mente refleja la realidad como un espejo y, por tanto, la muestra tal como es.

La imagen reflejada no es real (es sólo imagen), pero manifiesta la realidad. “Escoto no quiere decir, de ninguna manera, que nuestra inteligencia no conozca nada (en este sentido no es agnóstico); quiere decir que conoce lo que conoce virtualmente, o sea, que el estatuto que en nuestra inteligencia tiene lo conocido es, relativamente a la realidad, posibilidad. La imagen que hay en el espejo se parece enteramente, es simétrica –se suele decir–; más, no sólo es parecida: es el doble de la realidad a la que refleja; pero, en cuanto reflejo, no es, propiamente, real, sino lógico”¹³.

Aquí puede verse un antecedente, más o menos lejano, de la actitud cartesiana, “porque si *essentia (cogitata) est essentia tantum, sed non*

11 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 101.

12 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 101.

13 POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, p. 50.

essentia absolute tantum, según Escoto no se priva de objeto a la especulación, y el ser realizado se reserva a la voluntad; quien penetra lo real, quien toma contacto con ella es la voluntad”¹⁴. Tenemos, por tanto, por un lado el pensamiento, y por otro la realidad; pero el pensamiento no alcanza la realidad: la *essentia tantum* es un reflejo de la realidad, pero no es real; Escoto ha acabado con la intencionalidad del conocimiento, que queda encerrado en sí mismo. Afirmar o negar la realidad no corresponde ya a la inteligencia, que queda aislada en sí misma: “al privilegiar a la voluntad, se controla completamente el estatuto de lo pensado, reduciéndolo a sí mismo en su correspondencia especular con la realidad”¹⁵.

Es cierto que en Escoto “el estatuto especulativo del saber no lleva consigo falsedad: el espejo está bien hecho, y, por consiguiente, refleja sin desfigurar. Pero, ¿quién le asegura a uno, si cuenta sólo con el espejo, que el espejo es plano? Tal vez el espejo esté mal hecho; entonces lo que aparece en el espejo será una contorsión de la realidad... Si la *adaequatio* es una copia, siempre queda la sospecha de si no será una caricatura: lo que pasa cuando uno se ve en un espejo cóncavo o convexo... La sospecha de que las formalidades de Escoto no son verdaderas ellas solas (en el débil sentido que la verdad conserva en el caso) está a la vuelta de la esquina... Esta sospecha inquieta, roe a los filósofos modernos”¹⁶. Descartes es el padre de la filosofía moderna entre otras razones porque desconfía del objeto, más aún, da por hecho que el objeto no se adecua con la realidad: “había, además, otra cosa que yo afirmaba, y que pensaba percibir muy claramente por la costumbre que tenía de creerla, a saber: que había fuera de mí ciertas cosas, de las que procedían esas ideas, y a las que éstas se asemejaban por completo. Y en eso me engañaba; o al menos, si es que mi juicio era verdadero, no lo era en virtud de un conocimiento que yo tuviera”¹⁷.

Tenemos por un lado la realidad, desconocida si es que existe; y por otro la voluntad que desconfía de la razón. En realidad, Descartes no sabe nada de la realidad, es decir, su soledad es absoluta; ni siquiera cuenta con la razón. La hipótesis del genio maligno es comparable a la del espejo deforme que impide conocer las cosas como realmente son. Por eso no es exagerado

14 POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, p. 51.

15 POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, p. 51.

16 POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, pp. 54 y 55.

17 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 3ª Meditación, p. 32.

afirmar que “*hay un momento, el fundamental, en el despliegue de la actitud cartesiana estrictamente no intelectual*”¹⁸. El voluntarismo, en este momento, es absoluto: voluntad y nada más. El paso al conocimiento es posterior, y siempre bajo control.

Descartes, por tanto, es un innovador a medias o con antecedentes; “muchos piensan que Descartes, o quizá Galileo, es el fundador de la Edad Moderna. Mejor sería decir que son quienes la ponen en marcha, pero detrás de Descartes está Escoto”¹⁹. Si se desea comprender bien “el orden de las razones” de Descartes, hay que examinar, no la secuencia de sus razonamientos, sino el ejercicio de su voluntad, porque “Descartes es un voluntarista que trata de someter la inteligencia al imperio de ciertos actos voluntarios. La inteligencia es incapaz de presentar resistencia, porque es pasiva. Los actos voluntarios que contribuyen a la constitución de la filosofía temática de Descartes son, principalmente, cuatro: la duda, la afirmación, el análisis y el sometimiento. Con ellos se corresponden: la secuencia pienso- soy; la noción de sustancia; las ideas claras y distintas; la idea de Dios”²⁰.

Comprender el pensamiento de Descartes no es, propiamente, seguir sus razonamientos, sino advertir, en cada caso, el acto voluntario correspondiente, aquel que suscita el tema y el modo de abordarlo.

3. EL USO DE LA RAZÓN

El voluntarismo de Descartes es paradójico pues si, por una parte, “mi naturaleza es débil y limitada en extremo”²¹, por otra “sólo la voluntad o libertad de arbitrio siento ser en mí tan grande, que no concibo idea de ninguna otra que sea mayor: de manera que ella es la que, principalmente, me hace saber que guardo con Dios cierta relación de imagen y semejanza”²². Voluntad o libertad –son lo mismo– es, ante todo independencia: “lo primero es la constatación de nuestra independencia: ella misma es la liberación, y como tal el logro de la actitud... La posesión y realización de la actitud no es un asunto intelectual. No hay de momento ninguna certeza

18 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 117. Las cursivas, siempre en el original

19 POLO, L., *Presente y futuro*, p. 60.

20 POLO, L., *Presente y futuro*, pp. 60-61.

21 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 4ª Meditación, p. 47.

22 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 4ª Meditación, p. 48.

objetiva, sino algo todavía más importante, más próximo también: un tener un poder en calidad de *mío*; un poder que no se despliega ante mi vista, sino tal que según él yo mismo me ejerzo. La experiencia de la libertad es una misma cosa con ella”²³.

La voluntad le libera de todas las ideas, de todo supuesto y, de este modo, hace imposible el error. Ya lo hemos visto: “la intención negativa de la actitud cartesiana puede caracterizarse como una *crítica de supuestos*, que mira a desembarazar a la actitud misma de toda adhesión”. Pero con esto no basta, pues no lleva a ninguna parte. Descartes no es un escéptico; al contrario, busca la verdad, y si controla a la razón es para evitar el error.

Por eso, una vez que la voluntad se ha hecho con el control absoluto de la razón, puede ya “usarla”. ¿Cómo? “Descartes vuelve a la inteligencia, pero a una inteligencia sometida”²⁴, es decir, sólo válida en cuanto que se presta a un control. De entrada no es posible indicar cómo ha de ejercitarse, pero una cosa ha quedado ya clara: las ideas están en mi poder, la realidad no. Por tanto, confundirlas –identificarlas– es la fuente de los errores: admitir que el pensamiento alcanza la realidad, que es ésta la que aparece ante la razón, es confundir lo irreal con lo real, la idea con la sustancia. “Descartes viene a decir: una actitud de adhesión a supuestos no es válida porque la actitud es afirmación de posición. Descartes sustituye la suposición por la posición y con ello el intelecto por la voluntad”²⁵.

La realidad está fuera de mi alcance; yo no la he creado; la ha creado Dios. Por eso puede ser afirmada, puedo –en determinados casos– afirmar su existencia, su posición extramental. En cambio, las ideas están en mi poder, siempre y cuando la voluntad domine a la inteligencia por completo y no me deje arrastrar por ellas, o sea, si no las confundo con la realidad. Tan es así que “la adhesión a la idea es el error como tal... Fiarse es extrapolar la idea, hacer jugar el supuesto como extramental... La confusión hace de la idea una pseudocosa, la hace funcionar como fundamento y término de la afirmación”²⁶.

Pero las ideas son necesarias porque no disponemos de otro medio para que la voluntad se extienda más allá de su núcleo. Por eso, el “uso” que se

23 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 116.

24 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 118.

25 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 121.

26 POLO, L., *Evidencia y realidad*, pp. 124-125.

haga de la inteligencia marcará la diferencia entre la verdad y el error. Y para ello lo primero es “reducir la idea a sí misma”, ya que “en tanto se intenta esclarecer el objeto, en tanto no se afirma... Al reducir la idea a sí misma, el error se hace imposible. Frente a la idea reducida, cabe, por lo pronto, la atencencia. Atenerse no es afirmar ni negar, sino un contemplar posesivo: no es errar, aunque tampoco es llegar a la verdad, pues la verdad es una función de la actividad afirmativa de la voluntad”²⁷.

Una vez evitado el error distinguiendo idea y realidad, es preciso “controlar” las ideas para que, a través de ellas, la voluntad pueda llegar a la realidad, pues “*las ideas no son reales, y la realidad es extramental*”²⁸. Pero si la idea no se parece a la realidad, si no es una representación, ¿cómo debe usarse para llegar más allá de ella?

Cuando Descartes lleva a cabo una clasificación de las ideas, habla de tres tipos: adventicias, facticias e innatas; pero, en último término, todas, incluidas las facticias, provienen de fuera, pues no podemos “fabricar” ideas más que a partir de otras que ya teníamos anteriormente. Es decir, el control que la voluntad puede ejercer sobre las ideas nunca es completo, puesto que hay algo en ellas –el contenido– que ha sido recibido, que no depende de la voluntad. Es cierto que la voluntad es activa, puro dinamismo; pero la razón es pasiva: las acciones “son todas nuestras voluntades, puesto que experimentamos que proceden directamente de nuestra alma y parecen depender sólo de ella”. Las pasiones son “todas las clases de percepciones o conocimientos que se hallan en nosotros”²⁹. La pasividad de la razón hace posible el control voluntario, pero dicho control tiene un límite. Por tanto, “la situación es ésta: ...atenerse a la idea no es dominarla completamente, pues su contenido no es producido como tal. He dejado de aceptar al supuesto, pero por ello mismo he provocado la *aparición* de la idea en su pura insuficiencia en orden a la realidad y, a la vez, en orden al poder voluntario”³⁰.

El poder de la voluntad es nuclearmente absoluto, hasta tal punto que no se distingue del poder divino; pero si la voluntad quiere extenderlo fuera de sí misma, entonces encuentra que es limitado y finito; no sólo la realidad no está en su poder, sino que incluso en las ideas hay algo que tampoco de-

27 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 125.

28 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 129.

29 DESCARTES, R., *Las pasiones del alma*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, art. 17.

30 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 129.

pende de ella. Por eso es preciso preguntar por la causa de la idea, de cada idea: “el objeto, separado de la falsa seguridad de la suposición, es problemático, insuficiente; y esta injustificación con que aparece exige perentoriamente que sea referido a una causa... *A su vez, la causa del objeto se identifica con el término de la afirmación*”³¹. En definitiva: aunque la idea no se parezca a la realidad, es su efecto y, en este sentido, remite a su causa: “lo que aparece en la idea tiene que ser explicado de un modo causal: en esta explicación está el paso a la realidad...”³².

Una vez más es la voluntad la que se hace cargo del conocimiento, pues la idea, controlada, será objeto de un uso voluntario: la afirmación de la realidad³³. En realidad, la pasividad del pensamiento no es intrínseca, sino que proviene del control voluntario; es la voluntad la que somete a la razón; no puede confiar en ella porque “su término le antecede. La suposición es el hecho de que el objeto mental aparece sin referencia al dinamismo espiritual como a su causa. Es esta anterioridad marginal a todo fundamento, o puramente obtusa, lo que da lugar al error”³⁴.

Por eso, para Descartes la evidencia no proviene del objeto –y menos aún de la realidad–, sino que debe ser consecuencia del control de las ideas. “Hacer evidente” a la idea es tarea de la voluntad. “De este modo, la evidencia es distinta del ser”³⁵. Lo evidente no es la idea sino el conocimiento de la idea, siempre y cuando ésta cumpla unas determinadas condiciones establecidas de antemano para que no escape al control de la voluntad³⁶.

31 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 129.

32 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 131.

33 En la tradición aristotélico-tomista, en cambio, en el juicio “se deben considerar dos actos de la razón: uno por el que se aprehende la verdad sobre algo...; y el otro es el acto por el que la razón asiente a aquello que aprehende”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 17, a. 6. Es decir, el asentimiento es un acto de la inteligencia, no de la voluntad.

34 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 132.

35 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 133.

36 Según esto, la importancia del método es secundaria: “los preceptos cartesianos no son reglas lógicas, sino procedimientos de *manejo*. La puesta en acción de tales preceptos no significa una actividad intelectual formalmente independiente. De aquí que la idea clara cartesiana, en cuanto que logro objetivo, sea el resultado de un sometimiento y no el término de una operación intelectual. Es incorrecto interpretar

4. LA LIBERTAD Y LA RAZÓN

El pensamiento de Descartes es una novedad; con él comienza una nueva etapa en la historia de la filosofía y, en general, del conocimiento. Pero ya se ha visto que tiene antecedentes medievales, al menos en algunos puntos importantes.

Veámos antes que “Escoto ha desvitalizado la inteligencia; las formalidades son capaces de dar razón de sí tan sólo en cuanto posibles. Es imparable la sospecha acerca del valor cognoscitivo de nuestro pensamiento en cuanto *precisivamente objetivo*, que es otra manera de decir que es especulativo. Si nuestro pensamiento es representativo –y nada más–, la pregunta acerca de si se parece ‘de verdad’ o no se parece a la realidad factual –no posible– es puro vértigo”³⁷. Aunque no son pocas las novedades que introduce Descartes, en el fondo está siguiendo un camino que había sido abierto tres siglos antes, ya que “las grandes bazas del pensamiento ya se han jugado y, cuando la partida está vencida, empeñarse en seguir la misma línea de juego no añade apenas nada. La gran partida del pensamiento se jugó en los siglos XIII y XIV”³⁸.

Hay un punto, con todo, que merece ser tenido en cuenta y que es preciso atribuirlo a Descartes en propiedad. El nominalismo cartesiano, que perdura hasta hoy, tiene raíces distintas del nominalismo medieval y, en concreto, del ockhamista, y determinará la metafísica y la ciencia que se elaboren.

La lucha por defender la fe del ataque del racionalismo dio lugar, en el siglo XIV, al voluntarismo y al nominalismo, que es una consecuencia inevitable. En el caso de Ockham “su razonamiento, más o menos, fue el siguiente: si es verdad eso de que lo único activo es la voluntad, las formalidades se hacen añicos. Porque si la única actividad real es la voluntad, la voluntad actúa sin tener que ver con ningún plan, ni con ninguna forma, en cuanto que tal voluntad: *a priori*, la voluntad es pura arbitrariedad. Pero si la

el proyecto cartesiano como un esclarecimiento formalmente intelectual de los datos mentales. En todo caso, cabría hablar de un proyecto de *formalización* al margen de los datos y por lo tanto sin valor regulativo ni categorial”. POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 110, nt. 26. Gilson, en cambio, considera que el método es la clave para comprender a Descartes: cfr. GILSON, E., *La unidad de la experiencia*, pp. 177 s.

37 POLO, L., *Presente y futuro*, p. 55.

38 POLO, L., *Presente y futuro*, p. 61.

voluntad es pura arbitrariedad, no hay forma que le resista. ¿Qué es lo que se corresponde como realidad con la voluntad cuando ésta ha pulverizado el espejo? Una pura facticidad contingente, mero producto de la arbitrariedad de Dios (o del hombre). De aquí resulta también una nueva versión de la intuición. La voluntad como arbitrio puro es la forma extrema del voluntarismo”³⁹.

En Ockham la realidad es puramente fáctica e instantánea (salvo que Dios la recree), carece de “naturaleza” porque carece de forma, y está sometida arbitrariamente a la espontaneidad de la omnipotencia divina.

Descartes, como se ha dicho, parte del deseo de seguridad. Aunque se someta a la voluntad omnipotente de Dios, lo que él desea es estar cierto, evitar el error. Y para ello la voluntad ha de impedir que la razón vague libremente. La razón, en principio, y por su propio dinamismo, asiente ante la idea evidente; es decir, el asentimiento, por una parte, lo presta la inteligencia, no la voluntad, y, además, es el objeto el que aparece con claridad ante la razón. A los medievales les preocupaba salvar la fe; a Descartes, en cambio, le preocupa saber conducirse en esta vida; por eso hace una filosofía para hombres puramente hombres, o sea, al margen del destino sobrenatural que como cristiano admite. Pero en ambos casos el camino a recorrer es semejante. “Desde el ángulo de la psicología podemos buscar una explicación para el voluntarismo. Una preocupación obsesiva afecta a la totalidad del pensamiento”⁴⁰.

El nominalismo de Descartes no deriva de intentar salvar la libertad divina, sino de intentar salvar al hombre. “Descartes no es nominalista por motivos primariamente intelectuales, sino por razón de su actitud misma: ésta es lo primordial en Descartes”⁴¹. Por eso el conocimiento intuitivo será, también en él, el fundamental, mucho más que la deducción; pero, a cambio, “el panorama mental de Descartes es un discontinuo de intuiciones –de aprehensiones controladas–. El paso o conexión es ulterior, y, en rigor, un problema”⁴².

39 POLO, L., *Presente y futuro*, p. 56.

40 POLO, L., *Presente y futuro*, p. 57.

41 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 112.

42 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 112.

Ya se ha dicho que el modo de entender el pensamiento de Descartes no está en seguir el “orden de las razones”, cuanto en descubrir el acto voluntario que da lugar a los temas.

La preocupación obsesiva de Descartes le lleva a adoptar una actitud voluntaria que somete a la razón y la frena, impidiendo su dinamismo propio. Entonces, “para un moderno la verdad es *certeza*. Pero entonces se pierde la verdad, ante todo porque de antemano duda del dato y somete a sospecha al dato. Lo único que busca es la *veracidad* del dato, pero la veracidad no es lo mismo que la verdad; se aspira a estar seguro, a un estado de ánimo. Pero la verdad no es un estado de ánimo”⁴³. Además, “una operación cognoscitiva es tan poderosa, tan propiamente un acto, que no necesita constitución, es incompatible con la noción de elemento. Los actos cognoscitivos no se constituyen. Los actos *qua* actos no son producciones... no podemos atribuirnos su autoría. O admiración o estolidez”⁴⁴.

Descartes, por el contrario, se ve obligado, o mejor, se autoimpone, una tarea ingente para llegar a la certeza, ya que adopta una actitud subjetiva. El término “actitudes subjetivas” “designa la asunción de una tarea de esclarecimiento que versa sobre datos no controlados (algo así como un material previo a la actitud), con los que el sujeto se encuentra, y ante los que reacciona para imponerles un proyecto de comprensión. Lo más peculiar de una actitud es este dualismo entre aquello con que se cuenta ‘en bruto’ y el dinamismo aplicado para entenderlo. Como es obvio, el esclarecimiento que se busca consiste en la *presentación* estricta de lo dado ‘en bruto’: un paso de lo dado, pero no presente (o presente pero no entendido), a la presencia. Aquí presencia significa: lo que el sujeto aporta para aclarar, o el dominio subjetivo sobre datos. Así pues, la actitud admite que la presencia mental es una aportación subjetiva separada *a priori* de lo dado y capaz de serle impuesta”⁴⁵. Las consecuencias inmediatas de adoptar una actitud subjetiva son negar o rechazar la intencionalidad del objeto conocido, y la búsqueda de un criterio de certeza; pero “si el conocimiento es intencional el asunto de la certeza sobra. De la intencionalidad no se puede estar cierto

43 POLO, L., *La esencia del hombre*, Eunsa, Pamplona, 2011, p. 170.

44 POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, I, pp. 98 y 99.

45 POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, III, 3ª ed., Eunsa, Pamplona, 2006, p. 117.

porque la intencionalidad basta. No se le puede añadir nada a la intencionalidad de manera que con eso se refuerce o debilite”⁴⁶.

La ingente tarea que va a emprender Descartes es un artificio. Tanto vale decir “pienso, luego existo”, como la máxima de Vico: “verum et factum convertuntur”. ¿Qué ocurre cuando la inteligencia es sometida a un uso por parte de la voluntad? Lo propio del acto intelectual es que posee el fin en pretérito perfecto, como decía Aristóteles; pero si separa arbitrariamente el acto y el objeto, si se pretende anticiparse al objeto para poder controlarlo, conocer se convierte en una operación transeúnte, ya no es una operación inmanente. “Así pues, el planteamiento de Descartes tiene este significado: supuesto que los actos de la voluntad sean tan fuertes que sometan enteramente al conocimiento... son válidas las expresiones: *volo ergo sum* y *volo ergo cogito*. No sólo la primera, sino sobre todo la segunda. En definitiva, de esta manera se formula el conocimiento como proyecto o tarea que a mí me toca conducir... La voluntad está enteramente en sus propias manos. Si el pensamiento se somete, a su vez, a la voluntad, queda por entero a su disposición. Pero, si es así, la noción de acto que posee el *télos* se anula y se abre la pregunta por el fin del conocimiento. Tal pregunta es insoluble, ya que si se subordina el conocimiento a un fin, la determinación del fin es arbitraria. El proyecto de conocer, es decir, el conocer como proyecto, es simple pragmatismo. El pragmatismo es la finitud del proyecto, es decir, la particularidad del fin”⁴⁷.

Efectivamente, Descartes no desea saber; su filosofía tiene fines prácticos, y así lo admite expresamente. La teoría no le interesa más que como punto de apoyo para alcanzar unas metas que a él le parecen más importantes, tales como tener el propio espíritu contento y satisfecho, ser como dueños y poseedores de la naturaleza o gozar de perfecta salud del cuerpo. En definitiva: más allá de la verdad, Descartes busca la realidad, ya sea para someterla o para someterse, pero siempre movido por un interés. Le interesa la realidad porque sólo ella puede proporcionarle lo que busca, que, en el fondo, no es otra cosa que “la perfecta tranquilidad de espíritu”⁴⁸.

¿Hasta qué punto es esto una verdadera filosofía? ¿No se ha perdido, de entrada, en el pensamiento moderno, el deseo de saber? “La diferencia con

46 POLO, L., *La esencia del hombre*, p. 175.

47 POLO, L., *Curso de teoría*, I, p. 92.

48 DESCARTES, *Discurso del método*, 6ª parte, p. 102.

la actitud griega llega a formularse como clara oposición frente a lo que en Aristóteles se acerca más a una toma o adopción de actitud: el deseo de saber como raíz de la filosofía. Y es que, en verdad, la actitud cartesiana no es un deseo de saber, sino una cosa muy distinta: una pretensión de control y seguridad. Descartes, en el origen de su filosofar, no desea saber”⁴⁹.

Es duro encontrarse con una filosofía que no pretende conocer la realidad, sino dominarla; pero así es el planteamiento cartesiano, y así será, generalmente, a lo largo de la filosofía posterior. Cuando la verdad se sustituye por la certeza, cuando el pensamiento se hace antropocéntrico, el hombre no se abre a la realidad, no vive de acuerdo con ella, sino movido por intereses subjetivos. Ahí es donde va a parar el voluntarismo cartesiano. “El acto de conocer no es una decisión... Cabe decidir conocer o no conocer, dirigir la atención a esto o a lo otro. En cualquier caso, la decisión abre paso a que la facultad pase al acto, influye en ella, pero no es un ingrediente constitucional del acto. Más aún, sin un conocimiento antecedente, el sujeto no pasa a constituir la decisión. La constitución subjetiva de un acto requiere como condición previa otro acto del cual el sujeto no es factor constituyente. Esta es la articulación primaria de la voluntad y el conocimiento. Admitir que se conoce porque se quiere es simplemente ridículo: la voluntad carece de cualquier poder a este respecto”⁵⁰. Esto es lo que no está dispuesto a admitir Descartes; por eso, su filosofía es un voluntarismo, como el de Ockham, aunque haya dado un giro antropológico que pueda ganarle la simpatía de los que deseaban un mundo más humano.

49 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 114.

50 POLO, L., *Curso de teoría*, I, pp. 98-99.

II

LA VOLUNTAD Y EL COGITO

1. LA DUDA Y EL PRIMER PRINCIPIO

Una vez que Descartes ha mostrado cuál es su actitud, va a dar comienzo a su aventura o experimento. La voluntad, encerrada en sí misma, no puede dar un paso, por eso necesita “usar” de la razón, sin dejarse arrastrar, sin embargo, por el afán de saber y, en concreto, por los objetos que aparecen en la conciencia.

El primer paso, por eso, no será hacia “adelante”, hacia lo que se presenta ante el conocimiento, sino una comprobación del poder y el control de la voluntad. Incluso admitiendo la hipótesis del genio maligno que hace que me equivoque en todo lo que pienso, “no cabe duda de que, si me engaña es que yo soy; y engañeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu”¹.

El *cogito* ha dado lugar a muchas interpretaciones; parece una verdad puntual y, sin embargo, es un pozo sin fondo en el que numerosos intérpretes han profundizado, obteniendo conclusiones muy diversas. Pero aquí interesa poner de relieve cómo ha llegado Descartes a formularlo, qué acto voluntario ha llevado a esta primera verdad.

De entrada, es claro que Descartes aún no ha admitido ninguna idea, es decir, que la duda universal sigue vigente; por tanto, el *cogito* no requiere del conocimiento objetivo. Más aún, “Descartes no sólo no solidariza su subjetividad cognoscente con el destino de la objetividad, sino que se esfuerza, precisamente, en alcanzar para ella una solidez independiente y

1 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 2ª Meditación, p. 24.

nuclear”². Descartes está actuando de un modo nuevo; su duda no es la propia de los escépticos, los cuales nunca dudaron de los “fenómenos”, de las apariencias; él sí duda de los objetos y, en cambio, la realidad no es dudosa porque no depende de él sino de Dios. Además, su duda no se basa principalmente en razones “objetivas”, sino que “para conducir la empresa de la duda con la irreductible obstinación que exige la investigación de lo indudable no es suficiente a la voluntad las razones que le ofrece el entendimiento. Este camino lógico debe ser abandonado. Es preciso librar a la voluntad de la sujeción del entendimiento”³. La hipótesis del genio maligno y del Dios que hace que me equivoque incluso en lo evidente, sirve a este propósito, pues aunque “el Dios burlador es una idea del entendimiento”, “por poco verosímil que pueda ser, es a ella a quien en último extremo recurre el entendimiento para dar a nuestra voluntad alguna razón para dudar de las ideas matemáticas. Pero, es la inverosímil colisión de la mentira y de la omnipotencia la que, haciendo de este modo frágil la duda que fundan, obligan a Descartes a invertir el sistema de la duda y a no hacer depender nuestra voluntad de las razones del entendimiento. Desde entonces, sin que nuestro entendimiento tenga que buscar ninguna razón más para dudar, nuestra voluntad va a determinarse con una absoluta espontaneidad”⁴.

Aunque las cadenas de razonamientos matemáticos causen la admiración de Descartes, en metafísica tampoco pueden ser admitidas como válidas porque, en principio, dependen también de la evidencia objetiva. En el *cogito* esto no ocurre; Descartes toma por falso todo contenido objetivo y advierte: “permaneceré obstinadamente fijo en ese pensamiento”.

¿Qué es lo que el *cogito* “muestra” si no es ningún objeto, si para formularlo no se requiere ninguna idea? Con la primera verdad Descartes “accede al hecho, a la posición de la duda; a lo más obvio, que es lo indudable de la duda misma, la cual, independientemente de todo contenido o sentido, es”⁵. O, de otro modo más preciso: “el *cogito* es la captación del hecho mental, es decir de la conciencia en su realidad —el *estar* de las ideas,

2 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 98.

3 GRIMALDI, N., *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Vrin, París, 1978, p. 231.

4 GRIMALDI, N., *L'expérience de la pensée*, p. 232.

5 POLO, L., *Evidencia y realidad*, pp. 147-148.

la realidad correspondiente a la situación ideal controlada—. La evidencia pertenece en propiedad al *cogitare* de la conciencia”⁶.

En este punto Descartes sí es un innovador, porque nunca antes se había planteado la posibilidad de “separar” el pensar de lo pensado y de quedarse exclusivamente con el pensar puro, libre de todo objeto. Pero —y esto es importante— Descartes no lo ha realizado mediante la reflexión: no ha avanzado —pensado— para luego volver sobre el pensamiento. Ha sido la duda —la exclusión de todo supuesto— la que le ha conducido hasta la conciencia: “la evidencia del *cogito* cartesiano, estrictamente, es lo que destruye la duda. La destrucción se lleva a cabo de un modo preciso: en la duda misma, cayendo en la cuenta de lo que comporta la duda”⁷.

Por eso no tiene sentido decir que el *cogito* esconde implícitamente un silogismo; más aún, “ni siquiera requiere de un verbo mental —esto es ulterior—, sino que consiste, más bien, en un acontecimiento implicado y fundamental al que se retrae la atención, pero que ya *estaba*”⁸. En este sentido, el yo no es el sujeto lógico del pensamiento, sino una fuerza que opera y se capta como permanente en el seno de sus operaciones⁹. Dicho brevemente, Descartes ha descubierto la fuente de sus “voluntades”, el principio activo que controla a la razón ejerciendo dicho control y dirigiendo a la razón sobre él. “Se remonta la duda, no por una remoción de lo dudoso en el lugar que apunta la duda como duda *de*, sino por la advertencia de un lugar completamente distinto: lo seguro es que dudo”¹⁰. Por eso puede afirmarse que “en el *cogito* se realiza y confirma por primera vez la actitud”¹¹.

La indubitabilidad del *cogito* es una misma cosa con él, es la “transmutación” de la duda en certeza, ya que “la existencia humana se constituye indisolublemente en el *cogito*: *es* el ser del *cogito*. Un conocimiento antecedente no es posible”¹².

6 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 148.

7 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 148.

8 POLO, L., *Evidencia y realidad*, pp. 148-149.

9 Cfr. LEFÈVRE, R., *La bataille du Cogito*, PUF, París, 1960, p. 69.

10 POLO, L., *Evidencia y realidad*, pp. 149-150.

11 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 151.

12 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 151.

2. LA EVIDENCIA DEL *COGITO*

En esta primera verdad no hace falta preguntarse por su certeza, porque aquí la conciencia es autoconciencia –sin reflexión–. Conciencia sin objeto pensado, pensamiento puro; por tanto, “la evidencia, como fruto del poder de dudar, no es sino la *situación* del objeto en cuanto que controlado, y de este modo, la sustitución de la suposición por el pensamiento puro”¹³. Si al pensamiento lo despojamos del objeto, queda la evidencia en toda su pureza: la luz intelectual, la vigilia que controla todo lo que pueda aparecer ante la mente. “La evidencia cartesiana no es pensar sin más, sino pensar controlando el pensar, esclarecimiento del pensamiento como aquello a que se asiste: pensar pensando”¹⁴.

Si pensar depende del yo, si es la extensión del poder de la voluntad al objeto, el pensamiento puro es la evidencia máxima a la que puede aspirarse; la duda se transmuta en certeza, ya no hay lugar para ella; más aún, es la propia duda la que me asegura de la verdad del *cogito*. De este modo la duda ha desaparecido, pero no porque se haya conocido “algo” indudable, sino porque ella misma se identifica con la certeza. “La actitud cartesiana es, estrictamente, un nuevo comienzo de la filosofía. En especial, sólo porque la duda se transmuta en certeza nueva, preobjetiva, cabe que el haberse persuadido de que ‘no hay absolutamente nada en el mundo’ no comporte ‘que yo no sea’”¹⁵.

¿Realmente Descartes ha conocido su existencia? ¿Qué relación hay entre el pensar y el ser? Si la duda se ha transmutado en certeza, si ya no es posible dudar, Descartes ha ido a parar a la voluntad, al núcleo de la voluntad, que es el que había suscitado la duda. Porque si lo conocido no es objetivo, si la mente sigue en blanco, no puede decirse que haya conocido algo distinto del poder de la voluntad. Con todo, es cierto que “el pensamiento se ha conectado con el orden existencial, se ha asociado a la actitud, la cual a su vez, queda asegurada, eximida definitivamente de la mera confianza otorgada al dato”¹⁶. Por tanto, “pensar aquí significa conciencia, no objeto pensado... No se trata, pues, de la certeza de mi existencia como idea objetiva, de un asentimiento o afirmación de mi

13 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 146.

14 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 146.

15 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 145.

16 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 150.

existencia en cuanto que pensada, sino más bien de todo lo contrario, de una posición del pensamiento en virtud de la existencia, y, a la vez, de un ejercicio de la existencia que se posee en forma de conciencia: el espíritu es real poniendo el pensamiento, aunque el pensamiento no sea estrictamente su realidad... La conexión intrínseca del pensamiento a su causa es así sentada... Poner el pensamiento es, radicalmente, ser”¹⁷.

La situación a la que ha llegado Descartes es nueva y paradójica: yo existo porque pienso, pero lo que “aparece”, no objetivamente sino como acción, es el pensar –la voluntad–, el cual es la expresión y extensión del ser. O de otro modo, “estar pensando es reductible, en cuanto que *estar*, al ser”¹⁸.

De todos modos, entre pensar y ser hay una diferencia: el ser es “excéntrico” al pensar; el pensar es del yo, pero no se identifica con él. La voluntad se ha manifestado a sí misma, ha hecho ver su poder superando la duda y, en este sentido, permitiendo la inferencia del *sum*. Pero, ¿qué es el *sum*?; ¿cómo se advierte en el *cogito* si aún el pensar no ha ingresado en el campo objetivo, si continúa sin admitir ninguna idea?

3. NOMINALISMO Y EMPIRISMO

La evidencia del *cogito* acaba con la duda: ya no es posible dudar; por tanto, “la evidencia es terminal, situación de llegada. No es posible seguir indagando para superarla o profundizar en ella. El único modo de volver a tomarla en consideración sería suponerla... El intento de *volver* a pensar es irrealizable, pues es *al* dudar, es decir, al separarnos del supuesto, cuando en verdad pensamos”¹⁹. No cabe una evidencia mayor; por eso esta verdad es, no sólo la primera, sino el “primer principio” de la filosofía que Descartes andaba buscando. Ninguna otra verdad puede ser más cierta, más evidente, “y de este modo aporta un ideal de saber”²⁰.

Una consecuencia inmediata del *cogito* es que, en las ideas, debe distinguirse su formalidad como ideas y el contenido, o sea, lo que me dan a conocer, lo que representan: “si tales ideas [que se me presentan] se toman

17 POLO, L., *Evidencia y realidad*, pp. 152-153.

18 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 153.

19 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 155.

20 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 156.

sólo en cuanto que son ciertas maneras de pensar, no reconozco entre ellas diferencias o desigualdad alguna y todas parecen proceder de mí de un mismo modo; pero, al considerarlas como imágenes que representan unas una cosa y otras otra, entonces es evidente que son muy distintas unas de otras”²¹. En el *cogito* aparece en toda su pureza la formalidad del pensamiento, sin contenido o imagen, o sea, el pensar en toda su pureza.

Si, según Descartes, lo que “aparece” es el pensamiento y sólo él –sin objeto pensado–, ¿por qué afirma que existe, es decir, que conoce su existencia? Su respuesta es como sigue: “yo soy, yo existo; eso es cierto; pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir”²². Mi existencia es tan puntual como el pensar puro, no se extiende más allá que él, puesto que sólo es posible inferirla “al pensar”.

El *cogito* no es un silogismo, una demostración o deducción, sino una inferencia inmediata, una intuición. Hasta tal punto que, como se ha visto, ni siquiera requiere un verbo mental. ¿Por qué, entonces, puede decir Descartes que sabe que existe?; ¿cómo ha conocido su existencia?

La única respuesta posible es la siguiente: “si se aplica un criterio de coherencia, es decir, si se pregunta con cierto rigor (quiero decir, sin cargar la mano) por el último significado del descubrimiento cartesiano, ha de responderse que ese significado es empirista. El empirismo es coherente con el voluntarismo: es su coherencia peculiar”²³. Es decir, la realidad del yo ha quedado fuera, desconocida y extraña, aunque pueda ser afirmada. La razón de ello es que “el pensamiento es avistado *al* pensar. Sólo en atención a ello se dice que pensar *es*. Ver –el pensamiento– es el ser del pensar. Descartes viene a decir: *cogito est sum*; *cogito ergo sum*, porque el *sum* está en el ‘*cogito*’ precisamente no como ‘*cogitatum*’, sino *antes*”²⁴. Pero si está “antes”, ¿cómo ha podido ser conocido?

Es claro que “el *sum* no se ve en el *cogito*, sino fuera; no es una nota suya, sino el estatuto existencial puramente posicional del *cogito*”²⁵. Hay un

21 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 3ª Meditación, p. 35.

22 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 2ª Meditación, p. 25.

23 POLO, L., *Curso de teoría*, I, p. 97.

24 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 153.

25 POLO, L., *Curso de teoría*, I, p. 95.

motivo más que suficiente para llegar a esta conclusión, y es que “si Descartes no ha hallado el *sum* en el *cogito* como una nota suya (procedimiento analítico), y si el *cogito* es pensable (el único valor pensable que la duda no toca), el *sum* y el *cogito* son excéntricos. Desde luego, el *sum* no está en el *cogito* según análisis. En primer lugar porque el *cogito* no admite análisis, ni el *sum* se obtiene por análisis (la duda no es el análisis). El *cogito* es indeterminado, uniforme, homogéneo... Por tanto, el *sum* no puede inferirse del *cogito* como una nota suya; el *sum* es el extraño acompañante externo, y por tanto, estrictamente empírico, del *cogito*”²⁶.

Dicho en pocas palabras: el *sum* es un “hecho”, una “x” desconocida y externa al pensar a la que se le atribuye la realidad del pensamiento, y por eso ella misma es real. Dando un paso más, cabe preguntar: ¿los “hechos” son reales?, o sea, ¿es válida la inferencia del *sum* o estamos ante un paso en falso? La pregunta no carece de interés y de razón de ser si es cierto que ha ocurrido “que el empirismo sea una continuación de Descartes y... también que la continuación racionalista haya de rechazar el *sum*, como hace Espinosa y después Kant, distinguiendo la existencia que no es un predicado real de la realidad del yo”²⁷. Recuérdese lo ya dicho: “la evidencia es terminal, situación de llegada. No es posible seguir indagando para superarla o profundizar en ella”.

Sin necesidad de detenernos en este punto para hacer ver que los “hechos” no son reales, baste indicar que los empiristas, tanto los clásicos como los modernos, son escépticos, que para ellos la realidad es desconocida y que se atienen exclusivamente a los “fenómenos”, a lo que aparece. Esta conclusión, a pesar de la incongruencia que va a cometer Descartes a continuación, está presente también en Descartes, para el que la sustancia es siempre desconocida. El *sum* como afirmación de realidad es un acto voluntario; y el paso a la *res cogitans*, además de voluntario, es inconsecuente.

4. LA RES COGITANS

Se va viendo, paso a paso, cómo construye Descartes su metafísica, siempre a golpe de voluntad. Los temas no “aparecen” necesariamente, las intuiciones no están enlazadas de un modo necesario. Pero no es de extrañar

26 POLO, L., *Curso de teoría*, I, p. 96.

27 POLO, L., *Curso de teoría*, I, p. 96.

que ocurra así, ya que Descartes desprecia la lógica. ¿Cómo puede una intuición llevar a otra? Descartes pone el ejemplo de las matemáticas; en efecto, en matemáticas después de una fórmula va el signo “igual” y, a continuación otra fórmula. Esas largas cadenas de razonamientos son intuitivas, no requieren olvidarse del “contenido” de la deducción y fiarse exclusivamente de las leyes del pensamiento.

Sin embargo, no es éste el caso de Descartes. Desde luego, él cree que avanza a golpe de intuición, pero vamos viendo que no es así; más bien camina a golpe de actos voluntarios, sin que entre ellos se dé una verdadera relación lógica.

Un caso manifiesto de este modo de suscitar los temas lo tenemos en el paso del *cogito* a la *res cogitans*. Descartes lo plantea así: “pasemos, pues, a los atributos del alma, y veamos si hay alguno que esté en mí... Un cuarto es pensar: y aquí sí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí... No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: así, pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido. Soy, entonces, una cosa verdadera, y verdaderamente existente. Mas ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa”²⁸.

En el *Discurso del Método* el paso del *sum* a la *res cogitans* se expone con cierto detalle: “viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de las verdades de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar... no tenía ya razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material”²⁹.

De momento dejaremos de lado la distinción que establece Descartes entre esencia o naturaleza y atributos, que no sólo no son equivalentes sino que significan cosas muy distintas. Aun así, lo que Descartes dice de sí mismo no deja de ser sorprendente: el yo y el pensamiento están íntimamente unidos, aunque no se identifiquen, hasta el punto de que “no

28 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 2ª Meditación, pp. 25-26.

29 DESCARTES, R., *Discurso del Método*, 4ª parte, p. 68.

puedo cuestionar el pensamiento sin yo, ni cuestionar el yo sin pensamiento... Para el yo pensante, el pensamiento no es un modo accidental, susceptible según la ocasión de *adesse vel abesse* como tal o cual manera de pensar; es un atributo ‘esencial’, la manera de ser de mi ser, que no puedo dejar de reconocer en la experiencia que tengo de ser. Esta forma de mi existencia, esta conciencia que tengo de mí, este atributo de mi sustancia, me pertenece tan íntimamente, que no puedo ni concebir distintamente mi pensamiento sin mi sustancia ni mi sustancia sin mi pensamiento”³⁰. De todos modos, queda clara la distinción entre sustancia y atributo, ya que “el atributo pensamiento, descubierto, identifica mi acción; pues mi pensamiento sin acción se reduciría al objeto, como mi acción sin pensamiento se reduciría al movimiento”; o más claramente: “el espíritu es real poniendo el pensamiento, aunque el pensamiento no sea estrictamente su realidad”³¹.

¿Es acertado establecer esta coimplicación entre ser y pensar, hasta el punto de poder definir al *sum* como *res cogitans*? ¿Es el yo pura conciencia, de modo que sólo es real “poniendo el pensamiento”? Hay que tener en cuenta que en este momento Descartes está dando un paso importante: está pasando del pensar puro, sin objeto pensado, a pensarse mediante una idea. Por eso, debe decirse que “el intento de llegar a la realidad misma del *sum* es un absoluto descamino, un intransitable. *Sum* no es objeto, porque su objetivación concurre con él, ya que es posible desde él”³². El *sum* debe permanecer siempre como una “x” desconocida, empírica, que de ningún modo puede aparecer “ante” el pensamiento. Desde luego, “el problema se resuelve si se admite una reflexión sobre el pensar, pero no una cualquiera, sino una reflexión tal que permitiera poseer el *cogito* como acto. Pero esto es imposible porque poseer el objeto no es poseer el acto”³³. Además, no es esa la intención de Descartes, que no llega al *cogito* reflexionando sino dudando, es decir, eliminando todas las ideas.

30 LEFÈVRE, R., *La bataille du Cogito*, pp. 49-51.

31 LEFÈVRE, R., *La bataille du Cogito*, pp. 48 y 94-95. “No niego que yo mismo, que pienso, sea distinto de mi pensamiento, como una sustancia lo es de su modo”. DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas, Terceras Respuestas*, a la objeción tercera, p. 144.

32 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 212.

33 POLO, L., *Curso de teoría*, I, pp. 89-90.

Por tanto, “cuando dice del *yo* que es un ser pensante, que *ego sum res cogitans*, no le preocupa a Descartes qué es ese *ego* en sí mismo. No se pregunta, como un griego pudo preguntarse: ¿qué es la que tiene que tener una *res*, una cosa, para ser un *ego*? Lo que a Descartes le preocupa es exclusivamente *qué* hace ese *yo*; y lo que hace ese *yo* no es otra cosa sino saber. De ahí que, para Descartes –o, por lo menos, a partir de Descartes–, no constituya, el saber, una actividad entre *n* actividades que tiene el hombre, sino que constituye su propio ser. No es, pues, que el hombre sea *y*, además, sepa, sino que el ser del hombre es su saber”³⁴. En definitiva, “Descartes corta el vínculo que une el saber a lo que el hombre es *y* convierte al saber en el ser mismo del hombre; *mens sive animus*, decía. El ‘animus’ o ‘spiritus’ se ha convertido en ‘mens’, en saber”³⁵.

En cuanto Descartes duda y deja de lado la objetividad, se queda sólo con el pensar –sin nada pensado–, y no para captarlo mediante la reflexión –lo que sería volver a admitir un objeto pensado–, sino como pura conciencia de sí. ¿Es posible alcanzar este tipo de conciencia que es –sin reflexión– autoconciencia? En el *Discurso* Descartes dice: “examiné después atentamente lo que yo era”; en las *Meditaciones*, en cambio, “vamos, pues, a los atributos del alma”; hay aquí un paso de la sustancia al atributo muy conforme con la doctrina cartesiana de que la sustancia se conoce por sus atributos, pero que invalida identificar el *yo* con la sustancia pensante; si el pensamiento es un atributo, no coincide con el *yo*, y, sin embargo, esa era la intención de Descartes³⁶.

Algún intérprete ve, en la exposición del *Discurso*, diferencias de enfoque respecto de la de las *Meditaciones*; el *Discurso* se publicó como una introducción a un libro científico y tiene por fin poner los fundamentos de la

34 ZUBIRI, X., *Naturaleza, historia, Dios*, pp. 236-237.

35 ZUBIRI, X., *Naturaleza, historia, Dios*, p. 238.

36 Para otros, en cambio, el *sum* es una sustancia conocida objetivamente: “no olvidemos que el *Cogito* pone en juego, no simplemente el pensamiento, sino una *reflexión* sobre el pensamiento. Por esta *sui ipsius contemplatio reflexa*, el pensamiento, deviniendo un objeto para sí mismo, se inscribe, como todo objeto, en el orden del ser: el pensamiento reflexionante se encuentra ante el pensamiento pensado (*réfléchie*), ni más ni menos que ante una idea corporal cualquiera, reenviando desde el *percipi* a un *esse* que el *percipi* supone sin absorberlo”. LAPORTE, J., *Le rationalisme de Descartes*, PUF, París, 1950, p. 191.

ciencia; en cambio las *Meditaciones* son propiamente *metafísicas*. Esto puede explicar no sólo la extensión y profundidad con la que Descartes expone sus tesis, sino sobre todo, los argumentos elegidos en cada caso, que no siempre coinciden, así como el orden de la exposición³⁷. Pero, de todos modos, parece claro que la evidencia del *sum* no es la misma que la que, luego, Descartes atribuirá a las ideas. El *cogito* es el modelo de toda evidencia; de él obtendrá Descartes un criterio de certeza para aplicarlo a las ideas, y, además, la relación *cogito-sum* no es sólo una relación de causalidad: el *sum* es más que la causa del pensar. Como acabamos de ver, “este atributo de mi sustancia, me pertenece tan íntimamente, que no puedo ni concebir distintamente mi pensamiento sin mi sustancia ni mi sustancia sin mi pensamiento”³⁸; o dicho de otro modo: “yo soy al pensar”, hasta el punto de que si dejara de pensar quizás dejara también de ser.

La identidad ser-pensar no es plena porque el *sum* es excéntrico respecto del *cogito*, ya que, aunque el alma esté siempre pensando, el *sum* sólo se alcanza después de dudar, o sea, desconfiando del pensamiento objetivo. Aunque la voluntad pueda extenderse a las ideas, su núcleo, sin embargo, es inseparable del *sum*, hasta el punto de constituir parte de él: “la idea del yo ha sido donada con la existencia del yo: dicho de otro modo, mi acción es estrictamente inseparable de mi conciencia de obrar”³⁹, o también: “el pensamiento no es ni una forma de vida ni una fuerza misteriosa: es una cosa pensante, a saber, una existencia positiva (*res*), que pone ella misma su esencia (*cogitans*)”⁴⁰. La excentricidad del *sum* es la manifestación de su finitud y su limitación, y Descartes la tomará como punto de partida para demostrar la existencia de Dios. Pero, con todo, si la evidencia del *sum*

37 Cfr. ALQUIÉ, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, París, 1950, especialmente cap. VII y IX.

38 LEFÈVRE, R., *La bataille du Cogito*, p. 51.

39 LEFÈVRE, R., *La bataille du Cogito*, p. 74.

40 LEFÈVRE, R., *La bataille du Cogito*, p. 76. En nota indica: “se ve el error de los intérpretes intelectualistas que reducen el yo del *Cogito* a una pura idea, la cosa pensante a un puro entendimiento separado de la voluntad. Anulan el papel de la libertad en la duda, confunden el sujeto pensante con los objetos del pensamiento cuando la duda ha triunfado, hacen inexplicable por consiguiente la teoría del juicio, la prueba del mundo exterior, el perfeccionamiento moral, y hasta el amor de Dios, o sea, toda la doctrina”. nt. 2.

puede cambiar de signo a la duda haciéndola indudable, su realidad envuelve al *cogito*, ya que “es la finitud o cesación del poder de dudar lo que Descartes interpreta como positividad existencial del espíritu humano, en conexión con el descubrimiento del pensamiento puro”⁴¹.

Descartes, sin embargo, pasa del *sum* a la *res cogitans* porque piensa haber descubierto el núcleo de la voluntad, o sea, su esencia o naturaleza. Desde su punto de vista puede afirmarse lo siguiente: “resumamos el itinerario. A partir de un modo del pensamiento que ha compensado por los otros (*dubito*), se ha manifestado el atributo que define su esencia (*cogito*); en fin, por este atributo se ha manifestado la sustancia que sostiene o produce todo (existo). Porque esta sustancia se impone cuando toda sustancia es dudosa, posee un privilegio; y es la relación directa de la idea y de la cosa, de la esencia y de la existencia. Ciertamente, como todo conocimiento, el *cogito* es una idea, porque eliminar la idea es extinguir el conocimiento. Pero no es un simple objeto, pues el contenido de esta idea, es precisamente el sujeto. Su realidad objetiva se nutre directamente de su realidad subjetiva. De donde resulta esta situación única: la idea de cuerpo, la idea de Dios, significan en el pensamiento la esencia del cuerpo y de Dios; no son ni el cuerpo ni Dios, que son fuera del pensamiento los objetos de estas ideas. Al contrario, la idea de pensamiento significa en el pensamiento la esencia del ser pensante... La esencia pensante es válida porque da acceso a la existencia que obra”⁴².

También aquí, como no podía ser de otro modo, hay un acto voluntario que determina una afirmación de realidad. El yo, a pesar de la pretensión de Descartes, sigue siendo desconocido, porque “si el pensamiento puro alude al *sum* no es capaz de aclararlo, es decir, de traerlo hasta el ámbito en que ejerce su eficacia. La suficiencia situacional del pensamiento muestra su eficacia en orden al objeto, haciendo que *haya* objeto claro. Sin embargo, en rigor el *sum* no lo *hay*. La inferencia del *sum* no es la intelección del *sum*. Aunque el pensar se funda en realidad, o mejor, justamente por ello, la realidad del pensar no es pensable”⁴³.

La primera verdad, el primer principio sobre el que Descartes piensa levantar el edificio de la ciencia, no es tal; por tanto, el edificio carecerá de

41 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 156.

42 LEFÈVRE, R., *La bataille du Cogito*, p. 198.

43 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 267.

fundamento y este hecho se hará patente en todos y cada uno de los pasos posteriores de la metafísica cartesiana.

5. EL CRITERIO DE CERTEZA

En cuanto Descartes cree tener un punto de apoyo arquimediano, comienza a recorrer un camino que ahora le parece transitable. La duda ha sido vencida; más aún, ha sido el método que le ha llevado a la certeza. Por eso, inmediatamente, añade: “después de esto, consideraré en general, lo que se requiere en una proposición para que sea verdadera y cierta, pues ya que acababa de hallar una que sabía que lo era, pensé que debía saber también en qué consiste esa certeza”⁴⁴.

En el *cogito* el pensamiento alcanza la realidad; ¿cómo alcanzarla también cuando se extiende a las ideas objetivas?, ¿qué debe exigirse al pensamiento, en este caso? La respuesta es que, en principio, no hay que exigirle más, pero tampoco menos: “y habiendo notado que en la proposición ‘yo pienso, luego soy’ no hay nada que me asegure que digo verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podía admitir esta regla general: que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, y que sólo hay alguna dificultad en notar cuáles son las que concebimos distintamente”⁴⁵.

En el *cogito* el pensar puro manifiesta –se identifica, más bien– con el poder de la voluntad, capaz de desprenderse de todo objeto; de ahí su “claridad”; además, en cuanto que ejercido, dicho poder *es*. Esta claridad es propia del pensar, no del objeto, que, en este caso, no está presente. Pero ¿cómo conducirse con las ideas si no son la realidad y quizás no se parezcan a ella?

Desde el momento en que Descartes ha puesto en duda todas las ideas, éstas han dejado de ser intencionales; cada idea es ahora el término del pensamiento: ante ella se detiene; de ahí que ante las ideas sólo quepa la actitud de atención: inspeccionarlas, analizarlas. Pero debe ser la mirada del espíritu la que realice esta tarea, pues la idea, en sí misma, no proporciona ningún criterio para indicar si es o no verdadera. Por eso el criterio cartesiano no se funda en la claridad y distinción de las ideas, sino en que las “concebamos” con claridad y distinción. En realidad se trata de una tarea a

44 DESCARTES, R., *Discurso del Método*, 4ª parte, p. 68.

45 DESCARTES, R., *Discurso del Método*, 4ª parte, pp. 68-69.

realizar pues, como se acaba de indicar, las ideas no pueden, por sí mismas, ser claras ni distintas.

Ya se ha dicho que el nominalismo de Descartes deriva de su actitud voluntaria: si se duda de todo contenido objetivo, la realidad queda más allá de la idea y sólo puede ser alcanzada por la afirmación voluntaria. Pero para ello es preciso que la idea nos muestre qué es lo que hay que afirmar. Por eso, la inteligencia, aun siendo pasiva, controlada por la voluntad, debe servir a ésta en su apertura a lo que se encuentra fuera de ella misma.

El *cogito* no es sólo la primera verdad conocida, sino también el “primer principio”, lo que significa que todas las demás verdades dependerán de él, o, de otro modo, que ha de estar presente siempre, se conozca lo que se conozca. La evidencia puede extenderse a las ideas, pero sin dejar de ser, por así decir, “ella misma”, o sea, la pura evidencia obtenida en el *cogito*. ¿Cómo lograr esto?, ¿cómo conocer una idea?

Lo primero y principal es distinguir entre idea y realidad; la idea no es real y, además, quizás no se parezca a la realidad; es decir, “en la idea, la realidad como tal no es conocida. Conocido y realidad en sí se disciernen”⁴⁶. Descartes ha despojado a la realidad de sus propiedades trascendentales: la verdad no es una propiedad trascendental del ser –de la sustancia–, sino que el contenido de la idea es “causado” por la realidad y eso, lo que aparece en la idea, es lo que de cognoscible tiene la realidad. Dicho de un modo más cartesiano: “la pregunta ¿cómo se conoce la realidad *en sí*?, no es, en rigor, planteable. La inteligibilidad es una propiedad de la realidad, no la realidad en sí. Al conocer la naturaleza de la realidad, el entendimiento no transita hasta ella, sino que se queda en el objeto”⁴⁷. La fórmula *ens et verum convertuntur* no tiene sentido en el nominalismo. Lo cognoscible de la realidad es el “efecto” que causa en mi razón, no la realidad misma, la cual sólo puede ser afirmada. El ser, por tanto, es siempre desconocido; de ahí la necesidad de la afirmación, único modo de alcanzarlo. Por eso, también, la afirmación es siempre “puntual”, referida al instante.

Como contrapartida, “al colocar la realidad fuera de la idea y viceversa, es la idea misma, y no su correspondencia real, lo que se hace tema de conocimiento. No se trata ahora de averiguar cómo es posible el tránsito a la realidad a partir de la idea, sino de demorarse e insistir en la idea para

46 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 178.

47 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 178.

incrementar su esclarecimiento y eliminar así definitivamente la confusión entre idea y realidad”⁴⁸. El pensar nunca sale de sí mismo, las ideas no son intencionales; pero, si la idea es concebida con claridad y distinción, la voluntad puede “apoyarse” en ella para afirmar lo real.

¿Qué es una idea clara y distinta? De entrada, la que no se confunde con la realidad; la idea es confusa “mientras no se reconozca como pensamiento puro su situación mental”⁴⁹, “pues, por medio del solo entendimiento, yo no afirmo ni niego cosa alguna, sino que sólo concibo las ideas de las cosas que puedo afirmar o negar”⁵⁰. Idea clara y distinta es idea conocida con evidencia. Pero la evidencia pura sólo se da en el *cogito*; ¿cómo extenderla a las ideas?

Descartes lo indica: una idea es clara cuando conocemos todo su contenido, y es distinta cuando no se confunde con ninguna otra. Conocer una idea sin que en ella quede algo oculto u oscuro, es el modo de extender la evidencia. Pero para poder decir que se conoce íntegramente la idea, el pensar debe estar presente, de modo que “comparecer en el pensamiento es, ahora, no el mero encontrarse *en* él, sino el aparecer *ante* el pensamiento, de manera que, indisolublemente, comparezca *el* pensamiento mismo”⁵¹.

La razón de esta exigencia es inmediata: en el objeto se distinguen la evidencia y lo evidente, el pensar y lo pensado; si no soy “actualmente consciente” de que estoy pensando, no puedo estar seguro de que lo que aparece a la mente sea precisamente lo causado por la realidad, sino que, al perder el control del pensamiento, es éste el que me arrastra y me lleva a la realidad. Pero esto es precisamente el error: la confusión de idea y realidad. Por tanto, “la idea es clara si el *cogito*, que antecede a todo objeto, pues existe y puede ser considerado sin objeto, no se esfuma, sino que concurre actualmente con ella... En este sentido, el *cogito* es el primer principio...”⁵². En otras palabras, “la evidencia objetiva es la efectiva dependencia de la idea respecto de la evidencia subjetiva”⁵³.

48 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 179.

49 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 181.

50 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 4ª Meditación, p. 47.

51 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 184.

52 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 185.

53 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 185.

Un conocimiento no es evidente porque la idea sea clara y distinta; ninguna idea, por sí misma, puede reunir estas propiedades; lo claro y distinto es su “percepción”: no basta con pensar; hay que ver que se ve y qué se ve, porque “ser evidente es ser actualmente evidente, o puesto en la actualidad ejercida del *cogito*: no puede haber en nosotros ningún pensamiento del que no tengamos conocimiento actual en el mismo momento en que está en nosotros. Tal conocimiento es del *objeto*, como objeto *claro*, en extensión hasta él, no brotando de él; el alma está en perpetua vigilia, aunque no lo recordemos...”⁵⁴.

Estar atento no es reflexionar; Descartes no exige que el pensamiento reflexione sobre sí mismo para saber que está conociendo y qué está conociendo; más aún, la reflexión carecería de valor respecto de la evidencia, puesto que siempre llegaría tarde. Más bien, “la evidencia es aquello por lo que no puede haber en nosotros ningún pensamiento sin que de él tengamos un conocimiento actual. La permanencia del *sum cogitans* tiene también para Descartes el sentido de perpetua vigilia del espíritu”⁵⁵.

Pero la idea ha de ser clara, es decir, plenamente conocida. Para ello, si no es el caso, debe ser analizada y descompuesta en ideas simples, es decir, en ideas que no pueden ya ser descompuestas en otras más simples. Este es el caso del pensamiento: el pensamiento se descompone en pensamientos; y lo mismo sucede con la extensión: sus partes también son extensas. Sin perder la evidencia del *cogito*, Descartes piensa haber llevado la evidencia al plano objetivo y ello porque “es contradictoria la hipótesis de una dimensión inteligible latente en un objeto que se compone con el *sum*, si es que el *sum* es la determinación real del pensar. No puede ocurrir que no piense si pienso”⁵⁶.

Conocida la idea con claridad, ¿puede decirse conocida también la realidad? Este problema no afecta a Descartes. Ya se ha dicho que la idea es un “efecto”, o sea, que la realidad es inteligible sin que la inteligibilidad sea otra cosa que una propiedad (no trascendental) de la sustancia. La idea clara

54 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 186. La imaginación “difiere de la pura intelección en que el espíritu, cuando entiende o concibe, se vuelve en cierto modo sobre sí mismo, y considera alguna de las ideas que en sí tiene”. DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 6ª Meditación, p. 62.

55 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 188, nt. 22.

56 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 191.

es lo que de inteligible tiene la sustancia; por eso, “sin necesidad de comparar la idea clara y la *res*, Descartes está seguro de que todo lo cognoscible de la sustancia está actualmente desentrañado y comparece en la idea clara... El fundamento de esta convicción es la determinación del pensar como *sum*”⁵⁷. La sustancia no es cognoscible en sí misma; lo cognoscible son los atributos y los modos de la sustancia, es decir, aquello que concebimos de ella. Descartes lo afirma expresamente: “por esencia entendemos la cosa en cuanto que está objetivamente en el intelecto; por existencia la misma cosa en cuanto que está fuera del intelecto”⁵⁸. Pero para comprender plenamente el significado de esta frase es preciso conocer la ontología de Descartes, cómo concibe la sustancia, los atributos y los modos.

Por tanto, el conocimiento más evidente es el intuitivo. Pero la intuición no se da por sí misma, sino que “el objeto está en el pensamiento antes de ser evidente. La evidencia sobreviene y se extiende”⁵⁹, porque, en definitiva, “la evidencia sería la mirada atenta y no turbada u oscurecida frente al objeto. No hay objetos evidentes de suyo, ni una evidencia como poder desentrañante frente a todo objeto. La unidad evidencia-evidente sería una cuestión de hecho, una situación de conjunción que a veces se da y otras no, sin que exista razón *a priori* para determinar por qué o cuándo tenga que darse”⁶⁰.

Sólo ahora, cuando la idea ha sido concebida con claridad, “la evidencia impulsa a la afirmación”⁶¹. Ya es posible afirmar, o sea, juzgar sobre la realidad, pero sin perder de vista en ningún momento que quien afirma es la voluntad, no la razón. La intuición tiene la propiedad de que requiere la vigilia del espíritu, la actitud vigilante que impide que el dato se anticipe a la actitud o, si ya estaba en la mente, que pueda ser examinado. En cambio, la lógica lo fía todo a la forma del razonamiento, dejando de lado el contenido; por eso, “como las formas del silogismo no ayudan en nada a percibir la verdad, no será inútil que el lector, después de haberlas rechazado completa-

57 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 191.

58 DESCARTES, R., A X, enero 1646, en *Oeuvres de Descartes*, vol. IV, *Correspondance: juillet 1643-avril 1647*, Ch. Adam / P. Tannery (eds.), Vrin, Paris, 1972, p. 350.

59 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 194.

60 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 194.

61 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 194.

mente, se dé cuenta de que todo el conocimiento que no se adquiriera por la intuición simple y pura de un objeto aislado, se adquiere por la comparación de dos o más objetos entre sí”⁶². La memoria tampoco sirve para conocer la verdad ya que la evidencia no se recuerda sino que tiene que ser actual.

En definitiva, Descartes lo fía todo a la intuición o a la deducción, entendida como una suma de intuiciones. De ahí que llegue a escribir: “supuesto que no hay sino una verdad en cada cosa, el que la encuentra sabe todo lo que se puede saber de ella”⁶³; en cierto modo Descartes reduce la definición a un concepto, a una idea –el atributo principal–, del que se seguirán los restantes atributos y modos de la sustancia. De este modo el saber se simplifica y, según su parecer, se hace más fácil.

En resumen, puede decirse, pues, que “el conocimiento cartesiano se distribuye en tres momentos discernibles y no equivalente: 1) El momento nuclear es el *cogito-sum*... El conocimiento surgido, emergente, de la duda, es el conocimiento *in statu nascens*... 2) La extensión del conocimiento es su aplicación ulterior... La conjunción de evidencia y evidente es sobrevenida, no originaria... La duda se resuelve en la claridad de la idea en tanto en cuanto se cuenta con el *cogito-sum*, y éste juega como primer principio... 3) La deducción cartesiana no remedia la discontinuidad de los contenidos. No los reúne según relaciones que permitan llegar hasta una actualidad unitaria. De esta manera, la evidencia no se instala en forma de síntesis, no penetra verdaderamente ningún contenido...”⁶⁴.

El procedimiento cartesiano para llegar a la verdad es, no sólo novedoso, sino, en cierto modo, antinatural pues “la verdadera dualidad de la metafísica cartesiana no es... la de pensamiento y extensión. Mejor dicho, esta dualidad nace de otra dualidad más honda: vida razonable-vida natural”⁶⁵; pensar controlado o pensar sin control voluntario.

No hace falta insistir mucho para concluir que la evidencia cartesiana es también un acto voluntario; ninguna idea es evidente de suyo o por sí

62 DESCARTES, R., *Reglas para la dirección de los ingenios*, XIX, en *Oeuvres de Descartes*, vol. X, *Physico-Mathematica. Compendium musicae. Regulae ad directionem ingenii. Recherche de la vérité. Supplément à la correspondance*, Ch. Adam / P. Tannery (eds.), Vrin, Paris, 1966, p. 440.

63 DESCARTES, R., *Discurso del Método*, 2ª parte, p. 57.

64 POLO, L., *Evidencia y realidad*, pp. 203-207.

65 ZUBIRI, X., *Naturaleza, historia, Dios*, p. 132.

misma; la evidencia ha de ser aportada por el sujeto, pero no porque el pensamiento “vea” claramente el contenido de la idea, sino porque ésta cumple unos requisitos impuestos por el pensamiento, entendido ahora como una “voluntad”. La evidencia es externa al objeto, sobrevenida, añadida por el sujeto. “¿Tiene razón Descartes? ¿No es más cierto que la evidencia de las proposiciones se resuelve –demostrativamente– en los primeros principios, también ellos objetivamente conocidos, de tal manera que la referencia de lo conocido al cognoscente nunca es el fundamento de su claridad actual? ¿No se verá Descartes obligado a buscar de algún modo una evidencia *mayor* que la ligada a la situación de cognoscente?”⁶⁶. Efectivamente, Descartes buscará la evidencia absoluta –la identidad evidencia-evidente– mediante la demostración de la existencia de Dios, incurriendo así en una contradicción, pues la evidencia del *cogito* es terminal y no permite ser aumentada ni indagar más allá de ella.

Por llevarse a cabo a golpe de acto voluntario, “la filosofía cartesiana es, en las antípodas del sistema, lo que podría llamarse una *filosofía dispersa*, es decir, un conjunto de temas cada uno de los cuales encuentra en los restantes el obstáculo a su intelección metafísica y que, por lo tanto, sólo podría desarrollarse intrínsecamente anulando la determinación positiva que por efecto de la conjunción de todos cada uno adquiere... De aquí que los filósofos posteriores descubran siempre en Descartes algún vicio lógico”⁶⁷. En Descartes la realidad, incluido el *sum*, es siempre empírica, factual. “La determinación positiva de la situación de la objetividad es la primaria. Fruto inmediato de la actitud cartesiana, es decir, de la pretensión de autonomía y control, es ella la que introduce la dispersión de los temas y la positividad de cada uno; positividad de la realidad en cuanto estrictamente extramental; positividad del sujeto como facticidad de la conciencia; positividad del infinito como identidad y *causa sui*; cuantificación de la *ratio* –deducción en sentido cartesiano–”⁶⁸.

Se verá más claramente esta dispersión temática y la empiricidad de sus resultados al tratar sobre la ontología de Descartes.

66 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 202.

67 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 288.

68 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 288.

III

LA ONTOLOGÍA CARTESIANA

1. LA ONTOLOGÍA HIPOTÉTICA

Ni en el *Discurso* ni en las *Meditaciones* se detiene Descartes a exponer de un modo más o menos sistemático su metafísica, qué entiende por realidad, y es extraño porque las *Meditaciones* son *de prima philosophia*. Lo hace con cierto detenimiento en *Los Principios*, pero sobre todo en las *Respuestas a las objeciones*, ya que, naturalmente, sus interlocutores no acababan de entender algunas teorías cartesianas. El ejemplo de la cera, en la segunda *Meditación*, es, sin embargo, muy ilustrativo y puede servir de guía para comprender qué entiende Descartes por ser o, más en concreto, por sustancia, así como por “accidente” o, en su terminología, atributos y modos.

Descartes describe el trozo de cera guiándose por lo que ve, palpa, etc., o sea, por los datos de los sentidos. Pero no se detiene en esos datos; lo importante es lo que “concibe” acerca de ellos. Además, va “despojando” al trozo de cera de sus cualidades hasta dejarla “desnuda” de todas ellas; entonces piensa que ha abandonado los datos sensibles y ha retenido sólo lo que la razón capta de ella. Por eso escribió: “si, cuando yo percibía al principio la cera y creía conocerla mediante los sentidos externos, o al menos mediante el sentido común –según lo llaman–, es decir, por medio de la potencia imaginativa, la concebía con mayor evidencia y perfección que ahora”... la conclusión es que “sería ridículo siquiera dudar de ello, pues ¿qué había de distinto y evidente en aquella percepción primera, que cualquier animal no pudiera percibir? En cambio, cuando hago distinción entre la cera y sus formas externas, y, como si la hubiera despojado de sus vestiduras, la considero desnuda, entonces, aunque aún pueda haber algún

error en mi juicio, es cierto que una tal concepción no puede darse sino en un espíritu humano”¹.

A la objeción de que si despojamos a la sustancia de todos sus accidentes nos quedamos en blanco, tanto más cuanto que la cera es material, Descartes responde que “yo no he abstraído el concepto de la cera del de sus accidentes, sino que he querido mostrar cómo su sustancia se manifiesta por medio de los accidentes, y cuánto difiere su percepción, cuando es clara, distinta, y nos la ha hecho evidente una reflexión exacta, de la percepción vulgar o confusa”². Y es que la conclusión a la que había llegado, al terminar el examen del trozo de cera, es que se trataba de un trozo de extensión flexible y cambiante. El tamaño, color, olor, etc., pueden cambiar, sin que por ello la cera siga siendo cera; pero siempre queda que estamos ante algo extenso y moldeable. El ejemplo de la cera es un caso particular del conocimiento de una realidad, pero es válido para comprender qué entiende Descartes por sustancia y accidentes.

De entrada, los “datos” que Descartes va obteniendo de la descripción del trozo de cera, o sea, lo que se le presenta objetivamente ante la razón, no es lo que debe ser afirmado como real. Esto no es de extrañar puesto que, como explicará más adelante, “por medio del solo entendimiento, yo no afirmo ni niego cosa alguna, sino que sólo concibo las ideas de las cosas que puedo afirmar o negar”³. Es decir, a la realidad se llega sólo mediante el juicio, y el juicio no es obra de la razón sino de la voluntad. Dicho de otro modo, su metafísica no será fruto del conocimiento sino que derivará de su actitud voluntaria, porque si la realidad no puede ser conocida pero puede y debe ser afirmada por la voluntad, es posible “determinar el sentido que la realidad tiene... en cuanto que puramente correspondiente con la función voluntaria de la afirmación”⁴.

Esto significa, y en este ejemplo que estamos examinando se aprecia bien, que “conviene acabar de determinar el sentido que la realidad tiene en Descartes en cuanto que puramente correspondiente con la función voluntaria de la afirmación. En distintos pasajes de la obra cartesiana se establece

1 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 2ª Meditación, pp. 29-30.

2 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, Quintas Respuestas, a la Meditación 2ª, 8, p. 285.

3 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 4ª Meditación, p. 47.

4 POLO, L., *Evidencia y realidad*, pp. 156-157.

un sentido de la realidad, el cual es anterior a la inteligibilidad de la misma que pueda descubrirse en correspondencia con el valor representativo de los objetos y distinto de ella... Esta relativa independencia y anticipación es posible de un modo, por así decirlo, hipotético”⁵. Si la realidad es objeto de afirmación, debe ser de tal modo que, sobre ella pueda recaer el acto de la voluntad de un modo absoluto. Por tanto, esta ontología “es posible, lo cual significa... que la cuestión de si la realidad distinta del espíritu es cognoscible, y *qué* es, de manera que se haga accesible la afirmación legítima de *algo*, es cuestión diferente del valor puramente exterior a la idea propio de la realidad. Este segundo aspecto puede configurarse y tratarse sin esperar a la verificación del primero”⁶.

Puede resultar extraño que Descartes construya una metafísica “hipotética” al margen de lo que conoce la razón; sin embargo, esta extrañeza se comprende bien si se tiene en cuenta que, para él, la realidad es siempre “empírica”, que la sustancia existe de “hecho”, y que lo que la razón aporta no es, propiamente, el conocimiento de la sustancia, sino el de su esencia o naturaleza. Por tanto, “el conocimiento se determina desde una doble vertiente. Por un lado, la extensión del *cogito*... hará posible el conocimiento objetivo. Pero, por otro lado, el tema de la realidad constituye el eje director que se define en orden a la afirmación y juega como centro regulador del valor extramental de lo que con la extensión de la evidencia se asegura”⁷.

No hay que extrañarse de que Descartes “sepa” cómo debe ser la realidad antes de conocerla; anteriormente se había producido un caso semejante con el nominalismo de Ockham. En efecto, “el nominalismo [de Ockham] es un error, pero obedece a un motivo preciso..., a saber: si Dios es creador, es causa total; una causa total no admite en modo alguno la suposición del efecto. Antes de la creación, por decirlo así, o sin la creación, la criatura es

5 POLO, L., *Evidencia y realidad*, pp. 156-157.

6 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 157. “Como no conocemos la sustancia por sí misma y de un modo inmediato, sino sólo por ser sujeto de ciertos actos, conviene a la razón, y el uso común lo pide, que designemos con palabras distintas las sustancias que son sujeto, según sabemos, de actos o accidentes enteramente distintos”. DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas, Terceras Respuestas*, Respuesta a la objeción segunda, p. 143.

7 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 157.

nihil, no se supone de ninguna manera siquiera en la mente divina: sin más, no existe. Según esto, la criatura es un puro efecto, es decir, aquello que tiene como *prius* estricto y total la causa creadora. El puro efecto no puede poseer consistencia porque consistencia significa tener el *prius* en sí, lo que prohíbe la noción de causa total... La creación es el puro antecedente, la prioridad total de la criatura y, por lo tanto, excluye la prioridad de la criatura en sí misma. La prioridad en cuanto que es propia se llama consistencia: *con-sistere*, estar en el propio *con*. Luego la criatura no puede ser consistencia, sino in-consistencia; tiene que ser *con-tingens*. El ser del efecto en cuanto efecto se llama existencia”⁸.

Con Descartes se produce un giro antropológico; ahora el ser no se verá primariamente como creado, aunque la definición de la sustancia creada deba incluir la referencia a Dios, sino como lo que ha de ser afirmado por la voluntad humana. En ambos casos –Ockham y Descartes–, sin embargo, el sentido del ser viene determinado por el nominalismo y, en último extremo, por el voluntarismo. Así como “en estricto nominalismo Dios no podría crear una línea recta” porque “siendo la línea recta un perseverar direccional, la voluntad divina tendría que conceder esa igualdad mantenida y, en esa misma medida, abdicaría de su omnipotencia”⁹, en el caso de Descartes la realidad debe ser también puntual y, en concreto, debe ser “en sí” porque “ser real significa ser inmediato a sí o inmediatamente en sí. Este aferrarse y acompañarse no se encuentra en el supuesto que, por el contrario, resulta lábil, movable e internamente desasistido. La *res*, en cambio, radica en un *ya*, en una autosuficiencia y autoinsistencia. Descartes interpreta la realidad como una reducción a la propia situación y así como lo no-en-la-mente; como lo que no puede ser arrancado de sí, y queda más allá, o ‘abajo’ de la mente: *extramentem* significa *absque mentem*, no *antementem*”¹⁰.

8 POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, II, 4ª ed., Eunsá, Pamplona, 2006, pp. 113-114.

9 POLO, L., *Curso de teoría*, II, pp. 114-115.

10 POLO, L., *Evidencia y realidad*, pp. 159-160. “Afirmar que una piedra es una sustancia, es afirmar que es ‘capaz de existir por sí’. Por sí equivale aquí a *en sí*, y no significa –pues no pertenece más que a Dios– por su propia fuerza, sino, si se puede hablar así, por su propia cuenta, o, como hemos visto, ‘plenamente’, ‘completamente’, ‘separadamente’: ‘todo lo que es real puede existir separadamente de cualquier otra cosa; pues lo que puede de este modo existir separadamente es una sustancia’”. LAPORTE, J., *Le rationalisme de Descartes*, p. 189.

Nos encontramos, por tanto, con que “el juego de la actitud implica la determinación de la realidad como *res*”¹¹. No es, pues, la razón la que nos da a conocer la realidad, qué es ser real, sino la voluntad. La noción de sustancia no se obtiene a través del conocimiento, sino de la necesidad de la afirmación de la realidad, ya que “avizorar la realidad no es evidenciarla, ni manejarla, ni controlarla; en una palabra: no es conocerla”¹².

Al concebir así la realidad, “existir no comporta para la sustancia despliegue ni permanencia en el tiempo. El tiempo presente no depende del inmediatamente precedente. Tiempo y realidad son externos. Por eso, la realidad no posee virtualidad respecto al tiempo y sucumbe –sin la conservación divina– a su transcurso. *Empero, lo que fue una vez no puede no haber sido nunca*. El tiempo desplaza el bloque real, *pero no lo arranca de sí: no la desrealiza en sentido propio*”¹³.

Si la realidad fuera, por así decirlo, “más compleja”, la afirmación sería un acto imperfecto que no nos permitiría alcanzar a la sustancia en su realidad total. La realidad ha de ser pasividad, no *persistencia*: algo fijo, inamovible, pero también instantáneo, sin virtualidad propia. Sólo así la voluntad puede aquietarse al afirmarla. Lo real ha perdido sus propiedades trascendentales: no es convertible con la verdad ni con el bien, sino un puro *factum* incognoscible y al que alcanza la voluntad no para amarlo o desearlo, sino para satisfacer su necesidad de afirmación. “La realidad es aquello en que se sume el dinamismo humano porque es consumación y no consumable, sino que *ya está*”¹⁴.

La situación, por tanto, es la siguiente: lo real es desconocido para la razón, y para la voluntad es un muro impenetrable: sólo puede afirmarse pero sin alcanzar a “leer dentro”, a *intus legere*. Hay que tener en cuenta que, para Descartes, “la inteligibilidad es una propiedad de la realidad, no la realidad en sí”, y que, por tanto, “al conocer la naturaleza de la realidad, el entendimiento no transita hasta ella, sino que se queda en el objeto”¹⁵.

11 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 161.

12 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 160.

13 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 163.

14 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 161.

15 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 178.

Por extraño que parezca –y por carecer de sentido filosófico–, “la vía hacia la realidad extramental es, pues, doble en Descartes. En virtud de las necesidades de la afirmación, Descartes establece su valor extramental antes de asegurarle ningún sentido eidético determinado... La primera vía –que no se identifica con la otra nunca– es una peculiar configuración hipotética: Descartes nos dice cómo ha de ser la realidad en cuanto que extramental, es decir, en cuanto que no supuesta. Pero no nos dice ni que la realidad pueda deducirse de alguna razón ideal; ni que su esencia pueda determinarse a partir de ella”¹⁶.

¿Cómo y por qué cabe una ontología hipotética, anterior a la que pueda obtenerse mediante la razón? ¿Por qué hipotética? La razón es la siguiente, muy congruente con el voluntarismo cartesiano: “esta ontología procede de la comprensión de las necesidades de la afirmación, no en tanto que la afirmación se haya de verificar *in casu*, es decir, en conexión con una idea, sino en tanto que, *dado que hay que afirmar*, lo afirmado se corresponde con el valor absoluto de la afirmación. Esta correspondencia puede estudiarse antes o independientemente del control de la idea y antes también de aventurarse a la afirmación en éste o en el otro caso”¹⁷.

Descartes duda de las ideas, no de la realidad. El problema está en saber qué realidades existen, cuál es la naturaleza de cada una de ellas y cuándo se puede atribuir algún atributo a una sustancia determinada. Pero “la realidad es anterior e independiente a la vigencia de toda admisión mental. La realidad no obedece a condiciones lógicas”¹⁸. Una vez que la realidad ha sido determinada, o sea, una vez que Descartes cree saber cómo debe ser, “lo que por vía cognoscitiva pueda lograrse tiene limitado su alcance real por esta heterogeneidad. Por lo tanto, se hace necesario averiguar cómo está en la cosa lo que la idea representa”¹⁹.

16 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 157.

17 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 158.

18 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 159.

19 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 157.

2. LA SUSTANCIA, LOS ATRIBUTOS, LAS PROPIEDADES Y LOS MODOS

Antes de estudiar qué entiende Descartes por sustancia, por atributo y por modo, es preciso dejar sentado que el camino seguido para “conocer la sustancia” está muy limitado por lo que puede llamarse su “ontología hipotética”. De entrada, “aquello que con el uso del entendimiento se descubra no podrá ser referido a la realidad más que como una propiedad suya: en Descartes, la inteligibilidad es externa a la realidad que se postula y viceversa... Que la ulterior precisión de la realidad como finita o infinita, en conexión con la distinción de sustancias (tema que hay que distinguir con cuidado del de las propiedades esenciales objetivamente cognoscibles), no logrará superar los defectos inherentes a este sentido preintelectual de la realidad”²⁰.

Una primera consecuencia, elemental si se quiere, es que no hay, ni puede haber, *idea* de sustancia. Qué es lo real –la sustancia– ya ha sido determinado por la necesidad de la afirmación; por tanto, una “idea” de sustancia no sólo no hace falta, sino que no puede ser conocida, ya que la realidad siempre queda fuera de la mente. O de otro modo, “la idea de sustancia, en Descartes no es, ni puede serlo, una idea objetiva, ni tampoco la realidad en cuanto que tal, sino, estrictamente, la hipótesis de realidad”²¹.

Si toda idea es causada, si su contenido objetivo es heterogéneo con la realidad, “conocer una sustancia es conocer sus atributos, y no, en modo alguno, conocerla *a ella*. El conocimiento se detiene en las propiedades –incluso la naturaleza o esencia no es sino algo de la sustancia–; por otra parte, una realidad en sí no puede tener propiedades trascendentales... *La estructura atributos-sustancia es paralela al binomio objeto-afirmación*”²². Hay que insistir en que Descartes nunca ha dudado de la realidad; lo dudoso es el conocimiento de la realidad que, aunque importante, se subordina a la posibilidad de la afirmación de ésta o aquélla realidad concreta. De ahí que “la atribución lógica no tiene lugar. No es el análisis de la sustancia, poseída como un dato, lo que permite encontrar –analíticamente– las propiedades, sino que la evidenciación del objeto compulsa hasta la afirmación concreta de la situación en sí, que es la realidad. Este paso a la afirmación, sin el cual

20 POLO, L., *Evidencia y realidad*, pp. 158-159.

21 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 166.

22 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 167.

la realidad no se alcanza, implica la irrealidad del atributo en cuanto que tal”²³.

Puesto que lo conocido es el objeto, es imposible compararlo con la realidad; por eso, el problema de si el contenido objetivo de la idea es real, no se plantea en Descartes; al contrario, se da por descontado que no lo es, puesto que no es *en sí* sino en el pensamiento; más aún: fuera de la mente, lo representado en la idea tampoco es *en sí* sino en la sustancia. Por tanto, “fuera de los atributos, la sustancia es incognoscible. La cognoscibilidad de la sustancia radica en sus atributos”²⁴. O, de otro modo, “Descartes trata de desligarse de los sentidos y de la imaginación... para recluirse exclusivamente en su interioridad intelectual... Descartes no parte de la experiencia sensible. Para preservarse del error y llegar a la verdad solamente confía en el uso puro de su razón reclusa dentro de sí misma... No parte de la realidad de las cosas para llegar a la idea, sino de la idea para llegar a la realidad”²⁵.

La concepción cartesiana del conocimiento es radicalmente distinta de la de la tradición aristotélica; le separa de ella algo que era fundamental: la intencionalidad, sustituida por la causalidad. Ahora “la realidad es fáctica: no puede pensarse; en su momento absoluto sólo puede afirmarse”²⁶. ¿Qué se conoce, entonces, de la sustancia? “Para la inteligibilidad de la sustancia, Descartes usa los nombres de modo, cualidad y atributo. Modo, atributo y cualidad son lo mismo”²⁷. Modo es el término que se usará al considerar a la sustancia especialmente dispuesta o diversificada. Teniendo en cuenta que de esta disposición resulta para la sustancia que se le pueda llamar tal o cual, se usará el término de cualidad. Y al considerar con total generalidad que los modos o cualidades están en la sustancia y son sus dependencias, se usa el término atributo”²⁸. Como resulta que “hay un atributo en cada sustancia que

23 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 167.

24 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 167.

25 FRAILE, G., *Historia de la filosofía*, III, BAC, Madrid, 1966, p. 497.

26 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 170.

27 Cfr. DESCARTES, R., *Los principios de la filosofía*, I, art. 56.

28 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 174. “Cuando hablo de *forma* o *modo* no entiendo otra cosa que lo que denomino en otros lugares *atributo* o *cualidad*. Pero cuando considero que la sustancia es afectada o diversificada por ellos, entonces uso de modo particular el término *modo* o *forma*; pero cuando en razón de esta

‘constituye su naturaleza o esencia y *del cual todos los demás dependen*’ (cfr. *Principios*, I, art. 53)”²⁹, Descartes establece entre ellos una “distinción modal”; “caracteriza a esta distinción que podemos concebir claramente la sustancia sin el modo que difiere de ella en esta forma modal, mientras que no podemos tener una idea distinta de tal modo ‘sin pensar en la sustancia de que difiere’”³⁰. Por ejemplo, podemos concebir la extensión sea cual sea su tamaño, pero no podemos concebir un tamaño cualquiera sino como determinación de la extensión.

Como la sustancia es, en sí misma, desconocida, cuantos más atributos conozcamos, mejor la conocemos. Lo importante es que el conocimiento de los atributos hace posible afirmar la sustancia *in casu*, o sea, ésta o aquella en concreto, pues la idea de sustancia no nos da a conocer ninguna sustancia, ya que se trata de una idea hipotética. “Con otras palabras, separada del conocimiento de su atributo esencial, la afirmación de la sustancia no puede establecerse *in casu*. Esta es la razón de que el atributo principal se conciba como la sustancia misma; es la sustancia en cuanto inteligible”³¹.

No debe perderse de vista nunca, con todo, que los atributos son lo conocido objetivamente cuando su idea es clara y distinta y que, por consiguiente, no se pueden predicar de la sustancia más que como el efecto se predica de su causa, pues el contenido objetivo de las ideas es causado. Más claramente: la inteligibilidad de la sustancia está en la mente, mientras que la sustancia misma es *extramentem*, por eso “el acceso a la cosa en sí no es problema de conocimiento. Por otro lado..., la cosa no se constituye como conocida fuera de la idea”³².

Esta doctrina cartesiana es una novedad en la historia de la filosofía, pues es completamente diferente de la aristotélica, pero también de la escotista y

disposición o cambio, la sustancia puede denominarse tal, entonces llamo *cualidades a las diversas formas que hacen que ella sea nombrada sustancia*. Finalmente, cuando pienso más generalmente que *estos modos o cualidades* son en la sustancia, *sin considerarlos de otro modo que como dependientes de la sustancia*, los denomino *atributos*”. DESCARTES, R., *Los principios de la filosofía*, I, art. 56.

29 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 174.

30 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 174.

31 POLO, L., *Evidencia y realidad*, pp. 175-176.

32 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 177.

la ockhamista. En Descartes, no debe olvidarse, “la pregunta ¿cómo se conoce la realidad *en sí*?, no es, en rigor, planteable. La inteligibilidad es una propiedad de la realidad, no la realidad en sí. Al conocer la naturaleza de la realidad, el entendimiento no transita hasta ella, sino que se queda en el objeto”³³.

¿Es posible construir una ontología con estos presupuestos? Evidentemente no; pero, por extraño que parezca, la intención que mueve a Descartes no es primariamente ontológica sino práctica. La metafísica es la raíz del árbol de la ciencia, a partir de la cual surgirá una física, de la que brotarán las ramas: la medicina, la mecánica y la ética. Para sus propósitos, Descartes no necesita más; incluso podría decirse que una auténtica metafísica –teórica– sería un estorbo para su programa. Por tanto, hay que tener presente que “las divergencias entre Descartes y la filosofía tradicional obedecen a lo que podría llamarse el olvido cartesiano de la trascendentalidad del ser... ¿Cómo es posible pensar una ontología al margen de la trascendentalidad del ser? ¿El olvido cartesiano es simple inepticia? ¿A dónde apunta Descartes?”³⁴.

El planteamiento cartesiano del conocimiento le conducirá a un callejón sin salida cuando se vea obligado a admitir la existencia de ideas eternas. Porque aun siendo creadas, o sea, que dos más tres son cinco porque Dios así lo ha querido, un matemático como él debía dar cierta realidad eterna e inmutable a las ideas. Pero ¿qué realidad corresponde a la idea considerada en sí misma? Si las ideas eternas no son sustancias, ¿cómo es posible obtener conclusiones “verdaderas”, por ejemplo, sobre las propiedades del triángulo?; ¿es que la geometría analítica, que sustituye las “figuras espaciales” por números y fórmulas matemáticas, carece de fundamento real?

Si, como dice en las *Meditaciones*, “toda concepción clara y distinta es algo real y positivo, y por lo tanto no puede tomar su origen de la nada, sino que debe necesariamente tener a Dios por autor, el cual siendo sumamente perfecto, no puede ser causa de error alguno; y, por consiguiente, hay que concluir que una tal concepción o juicio es verdadero”³⁵, las verdades matemáticas –que no pueden referirse a ninguna sustancia en particular–, han de tener su fundamento en la voluntad divina: “la necesidad y eternidad

33 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 178.

34 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 90.

35 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 4ª Meditación, p. 52.

suple en cierta dirección, la afirmación voluntaria. Pero nótese: supliendo también la referencia causal a la cosa en sí. Lo que entonces resulta es la esencia referida a Dios como a su autor”³⁶.

Aquí se le plantea –le plantearon– a Descartes una dificultad que no tiene fácil solución. En efecto, Gassendi le objetó que el espacio geométrico no es el espacio físico o, como escribe Descartes, “algunos han creído ver claramente que la extensión matemática... no es otra cosa que mi pensamiento y que no puede tener ninguna subsistencia fuera de mi espíritu”; tal dificultad es, según Descartes, “la objeción de las objeciones”³⁷, pues echaría por tierra su doctrina acerca de la *res extensa*. Y es que, ciertamente, “en el fondo, el tema de la naturaleza eternas significa que la heterogeneidad situacional de objeto y realidad se presta, en cuanto se olviden las exigencias de la actitud voluntaria, a considerar estable y suficiente la situación de objetividad. Esta estabilidad, que constituye una fuerte dificultad para la prueba del mundo exterior, es el riesgo de racionalismo dogmático incluido en la filosofía cartesiana. Pero es un riesgo que afecta principalmente a Descartes mismo, ya que la atención a la objetividad hace abortar la más profunda tendencia de su filosofía y acarrea la pérdida de las cuestiones de interés propiamente metafísico que hay en ella”³⁸.

El posible equívoco llevaría a identificar la postura de Descartes con la de Galileo, cuando, en realidad, son muy distintas. El problema reside en que la esencia de los cuerpos es la extensión y ésta puede ser estudiada por las matemáticas, no porque las verdades geométricas se obtengan considerando propiedades de los cuerpos, sino porque estas verdades son válidas porque Dios así lo ha querido; esto es lo que hace posible la matematización de la física y en esto se separa Descartes de Galileo, para quien las verdades matemáticas son ciertas por sí mismas. En Descartes geometría y física no se identifican sino que son paralelas, pero pueden superponerse porque ambas dependen de Dios, que ha querido que se correspondan perfectamente. En este sentido la teoría de las verdades eternas cumple un papel importante en la filosofía cartesiana, pues sirve para hacer inteligible el mundo físico, a pesar de que éste carezca de inteligibilidad intrínseca: las matemá-

36 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 175.

37 DESCARTES, R., *Carta a Clerselier*, en *Meditaciones Metafísicas, Quintas Respuestas*, p. 311.

38 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 175, nt. 108.

ticas no han nacido estudiando los cuerpos, porque “no estoy de acuerdo en que las ideas de tales figuras hayan sido alguna vez objeto de nuestros sentidos, según se cree vulgarmente”³⁹, y, en cambio la idea de cuerpo es una idea recibida cuya objetividad remite a una causa externa. Pensamiento y realidad concuerdan porque ambas cosas proceden de Dios. Descartes ha buscado esta concordancia y está orgulloso de ella: “me sirve de consuelo el que unan mi física a la pura matemática, pues mi deseo es, en efecto, que se parezca a ellas lo más posible”⁴⁰

Las dificultades se acumulan; Ockham rompió el nudo negando la existencia de verdades eternas e inmutables en la mente de un Dios omnipotente, porque limitarían su libertad. En Descartes, sin embargo, la admisión de ideas eternas no es, en este sentido, una fisura en su doctrina, sino, más bien, una consecuencia: al examinar sus propias ideas, por ejemplo las ideas de cuerpos, Descartes dijo que no sabía de dónde provenían, y que tal vez las hubiera inventado él mismo; ahora, al constatar que hay ideas que no ha podido crear él sino que debe aceptarlas como son, independientemente de su voluntad, no le queda más remedio que buscar una voluntad creadora de tales ideas ya que, como repite con frecuencia, “son algo”. Esta paradoja es consecuencia de haber centrado toda su atención en las ideas, es decir, en haberlas convertido en objeto del pensamiento –nominalismo voluntarista–. Las ideas eternas, por necesidad, llevarán a Descartes a otras paradojas, por ejemplo, a admitir infinitos mundo posibles y, por tanto, a que Dios ha creado todas las ideas posibles; pero según esto, “para escoger entre las combinaciones posibles, ¿no ha debido conocerlas, en tanto que posibles, antes que existieran las cosas que ha querido crear? Esto sería suponer que en Dios el entendimiento es anterior a la voluntad. Esto sería contradecir la tesis fundamental de la libre creación de las verdades eternas”⁴¹. Al “desrealizar” las ideas, al atenerse a ellas dudando de su valor representativo, les da consistencia ontológica propia e incurre en paradojas sin solución.

Más aún: si las ideas eternas son criaturas, deben tener un ser; se plantea así, de nuevo, el tema del *esse essentiae* como distinto de la existencia real, pues las ideas existen en cuanto ideas. Además dichas ideas no son modos

39 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas, Quintas Respuestas*, p. 300.

40 DESCARTES, R., *Carta a Clerselier*, en *Meditaciones Metafísicas, Quintas Respuestas*, pp. 311-312.

41 GUEROULT, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, Aubier-Montaigne, París, 1968, p. 381.

del pensamiento divino, pues en ese caso no serían criaturas sino Dios mismo.

La relación entre la esencia y la sustancia, o sea, entre la esencia y la existencia, se convierte en un problema de mayor envergadura al admitir las ideas eternas, las cuales, sin ser sustancias, son reales. En cuanto manifestación de la sustancia, los atributos son distintos de ella y por eso se puede decir que “ella los posee, que ellos contienen su esencia, que la hacen cognoscible, que le son inseparables (ya se trate del atributo principal o del conjunto de sus atributos) sin que se tenga derecho a concluir que la sustancia no es más que el atributo, puesto que ella es la cosa misma que el atributo define”⁴²; pero en cuanto que la esencia y la existencia no se distinguen realmente, aquélla no puede predicarse de la sustancia como de su sujeto sino que, más bien, constituye el sujeto mismo en cuanto que éste tiene la “propiedad” de hacerse inteligible: “la relación de la sustancia con el atributo principal aparece clarísima: es la de la existencia con respecto a la esencia... En efecto si el atributo principal constituye la esencia de la cosa, siendo la esencia idéntica a la idea, que es la representación que tenemos de la cosa, el atributo principal expresa la cosa en tanto que está en el pensamiento. Pero, por otra parte, suponer la cosa ‘fuera del entendimiento’ es admitir que es en sí, o dicho de otro modo, que es una sustancia; así, la noción de sustancia no indica en último análisis más que esta ‘posición absoluta’...; o, en términos menos kantianos, que el dualismo... entre el plano del ser y el del conocer”⁴³. Tan es así que “ignoramos lo que ocurre en el interior de lo real. Ciertamente, no siendo Dios mentiroso, no hay nada en el cuerpo ni en el alma que repugne a las ideas que de ellos tengo. Pero puede haber, tanto en el alma como en el cuerpo, algunas propiedades de las que no tenga ninguna idea”⁴⁴.

En definitiva, se mire desde un ángulo o desde otro, Descartes, aunque no lo acabe de reconocer, ha incurrido en empirismo, pues la existencia es meramente fáctica: contra Descartes, que admitía las verdades eternas, Gassendi advierte que “la existencia... no es una perfección, sino algo sin lo cual no puede haber perfecciones. Y así, lo que no existe no tiene perfección ni imperfección; mas lo que existe, y que tiene, además de la existencia, muchas perfecciones, no posee la existencia como otra perfección singular

42 LEFÈVRE, R., *La bataille du Cogito*, pp. 192-193.

43 LAPORTE, J., *Le rationalisme de Descartes*, p. 190.

44 LAPORTE, J., *Le rationalisme de Descartes*, p. 192.

más, sino como aquello en cuya virtud la cosa misma y sus perfecciones existen, y sin la cual no se darían”⁴⁵. Según esto la existencia no es otra cosa que la posición fáctica de la esencia, la esencia no en cuanto pensada sino como real: “¿cómo pueden distinguirse entre sí la esencia y la existencia de Platón, si no es solamente por el pensamiento? Pues si se supone que Platón no existe, ¿qué pasará con su esencia?”⁴⁶. La distinción entre ambas es meramente de razón pues en la realidad coinciden. La esencia es el contenido objetivo de la idea, pero la existencia, que Descartes piensa alcanzar con la voluntad, es un *factum* del que no tenemos idea o, si la atribuimos a la sustancia, no es más que el sujeto de la esencia “pensado” como real.

Las ideas eternas dependen de la voluntad divina, “y como la voluntad divina es libre, la verdades eternas dependen de la libre voluntad de Dios que ha querido crearlas eternas: las verdades eternas son eternas, porque Dios ha decidido libremente que sean eternas... Para aclarar ese decreto libre de la voluntad divina, Descartes echa mano de la noción de ley. Las leyes de la naturaleza son análogas a las leyes de un reino: ‘Dios establece esas leyes en la naturaleza lo mismo que un rey establece las leyes de su reino’. Las verdades eternas son de esta suerte metafísicamente contingentes respecto de la libertad de Dios”⁴⁷. La arbitrariedad de la verdad no se opone a su racionalidad, de modo que comprendemos que dos más dos suman cuatro, pero no podemos saber por qué; de este modo el mundo se divide en dos: “el plano de lo comprensible y el plano de lo incomprensible, pero a partir del cual se hace comprensible todo lo demás”⁴⁸.

Las dificultades de la ontología cartesiana se deben, como no podía ser de otro modo, a que la existencia siempre queda al margen del conocimiento y es objeto sólo de la voluntad, o sea, a que, en realidad, su concepción del ser es empirista, de acuerdo con su concepción nominalista del conocimiento. Por eso puede decirse que “lo que por vía cognoscitiva pueda lograrse tiene limitado su alcance real por esta heterogeneidad [entre idea y

45 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas, Quintas Objeciones*, contra Meditación 5ª, 2, p. 258.

46 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas, Quintas Objeciones*, contra Meditación 5ª, 2, p. 258.

47 FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. L., “Las verdades eternas: por qué Malebranche criticó el voluntarismo de Descartes”, *Anuario Filosófico*, 16/2, 1983, pp. 11-12.

48 FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. L., “Las verdades eternas”, p. 14.

res]"⁴⁹, como se verá a continuación al tratar sobre la relación entre las sustancias.

3. LA INTERACCIÓN ENTRE LAS SUSTANCIAS

Si sustancia es aquello que no necesita de ninguna otra cosa para existir o, en el caso de las criaturas, aquello que sólo requiere del concurso divino para existir, o sea, si la sustancia es *en sí* hasta tal punto que se la puede concebir –a través de sus atributos– sin que haya que relacionarla con ninguna otra cosa, entonces la distinción entre las sustancias se sigue de poderlas concebir de este modo, y como consecuencia, la interacción entre ellas resulta más que problemática.

Cada una –al margen del concurso divino– es distinta de las demás hasta el punto de ser autosuficiente, un hecho puntual y aislado. De aquí resulta que “si entiendo como un ‘en sí’ el *sum* del *cogito* y luego llego a estar seguro de que la idea de ‘extensión’ no tiene el *sum* como *en sí* por constar de una sola nota distinta del *cogito*, su ‘en sí’ (que no es el *sum*) será tan posicional como el *sum*; desde el punto de vista de la posición no son discernibles: la *res extensa* y la *res cogitans*, en tanto que *res*, son *res* cada una por su lado, en atención a su respectivo atributo. Una *res* no es conjunto de otra: a lo sumo, es la única *res* si contorneamos la distinción de atributos (Espinosa)”⁵⁰.

Como la sustancia no es pensable, tampoco lo es la “comunicación” entre las sustancias, pues el pensamiento nunca alcanza al ser. Cada realidad es afirmada “por separado”, es decir, por un acto distinto de la voluntad, de ahí que resulte imposible relacionarlas entre sí. “La declaración de la incomunicación de sustancias es la confesión de que la consideración conjunta de pensar y ser no se ha logrado. Por eso, el problema de la incomunicación de sustancias se puede enfocar de dos modos: 1) Entender que existe dicho problema y que, por más que no se haya encontrado una manera de resolverlo, hay que empeñarse en hacerlo... 2) Se puede apreciar simplemente la inhabilidad de Descartes en el planteamiento de la cuestión. Para Descartes, la cuestión es el *entre* de dos *en sí*: pero el *entre* de dos *en sí* no existe; es

49 POLO, *Evidencia y realidad*, p. 157.

50 POLO, L., *Curso de teoría*, III, p. 137.

decir, no hay problema de suyo, sino una insuficiencia en la investigación del ser que da lugar al problema”⁵¹.

La incomunicación entre las sustancias es la consecuencia necesaria de concebir la sustancia como lo ‘en sí’, hasta el punto de reducirla a un mero *factum*. El problema se agudiza al tratar sobre la unión del alma y el cuerpo, es decir, sobre el hombre, cuya unidad resulta imposible de explicar, como reconoce expresamente Descartes: “así pues, y en primer lugar, veo una gran diferencia entre estas tres categorías de nociones, puesto que el alma sólo puede concebirse mediante el entendimiento puro; el cuerpo, es decir, la extensión, las formas y los impulsos que lo mueven, puede también concebirse sin más ayuda que la del entendimiento, pero es preferible que en ayuda del entendimiento acuda la imaginación; y, por fin, las cosas que atañen a la unión del alma y el cuerpo sólo se conocen de forma muy oscura con la única ayuda del entendimiento, y otro tanto sucede si la imaginación ayuda al entendimiento. Mas los sentidos las dan a conocer con gran claridad. De ahí que a quienes no filosofan nunca, no les quepa duda de que el alma mueve el cuerpo y el cuerpo influye en el alma, pero los consideran a ambos como una sola cosa, es decir, conciben su unión, pues concebir la unión que existe entre dos cosas equivale a concebirlas como una sola. Y las reflexiones metafísicas, con las que se ejercita el entendimiento puro, sirven para tornarnos familiar la idea del alma; y el estudio de las matemáticas, que ejercita de modo principal la imaginación al someter a su consideración formas y movimientos, nos acostumbra a tener nociones claras del cuerpo. Por fin, cuando atendemos sólo a lo que nos muestra la vida y a conversaciones intrascendentes y nos abstenemos de meditar y estudiar las cosas que ejercitan la imaginación, aprendemos a concebir la unión del alma con el cuerpo”⁵².

La extensión de la cita resulta compensada por la claridad con que se expresa Descartes, pues la conclusión que se sigue de estas palabras es bastante dura, pero inevitable, a saber, “para Descartes es imposible una Antropología filosófica en sentido propio. Uno saca la pierna de la cama por las mañanas solamente en la medida en que no reflexiona sobre el modo de hacerlo. No podemos conformarnos una imagen cierta de nosotros mismos

51 POLO, L., *Curso de teoría*, III, p. 137.

52 DESCARTES, R., *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Alba Editorial, Barcelona, 1999, pp. 35-36.

como objeto y como conciencia de ese objeto, como sujeto y objeto”⁵³. La confesión de Descartes no puede ser más sincera: “no me parece que la mente humana pueda concebir con claridad al tiempo la distinción entre el alma y el cuerpo y su unión, puesto que, para ello, es menester concebirlos, simultáneamente, como una sola cosa y como dos, y en ello hay contradicción”⁵⁴.

¿Existe realmente dicha contradicción o más bien resulta que el planteamiento cartesiano está viciado? “No cabe sentar una incomunicación como problema, sino que *entre-en sí* es imposible. Pero que la comunicación como *entre-en sí* sea imposible quiere decir que el ser no es *en sí*”⁵⁵. No sólo desde el punto de vista real, sino desde el pensamiento, “la noción de *factum* es intransitable, lo que seguramente indica que es un término”⁵⁶. Ni la razón ni la voluntad pueden avanzar un paso ante los hechos. Descartes, por tanto, se ha metido en un callejón sin salida.

Incluso la interacción entre los cuerpos se vuelve problemática ya que éstos son inertes, pues la idea de movimiento no está incluida en la de extensión; un cuerpo extenso, por tanto, no tiene capacidad para moverse ni para mover a otros cuerpos. Lo curioso del modo de pensar cartesiano es que, antes o después, la voluntad siempre tiene que salir para resolver los problemas. En este caso será la voluntad divina la que dé razón del movimiento de los cuerpos. Y más extraño aún es que, de estas premisas, Descartes sea capaz de formular leyes físicas, en este caso concreto, la de la conservación de la cantidad de movimiento en el universo.

Que el pensamiento es incapaz de mover un cuerpo no requiere especiales explicaciones. Sin embargo, Descartes tendrá que admitir lo contrario indirectamente en el caso del cuerpo humano, pues la *res cogitans*, no se sabe cómo, puede hacerlo respecto del cuerpo. Aunque los movimientos del cuerpo se expliquen mecánicamente, la interacción alma-cuerpo no puede incluirse en ese tipo de explicaciones y, sin embargo, no hay más remedio que admitirla, no por motivos científicos o metafísicos, sino sólo por sentido común, como acabamos de leer.

53 SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, pp. 24-25.

54 DESCARTES, R., *Correspondencia con Isabel de Bohemia*, p. 37.

55 POLO, L., *Curso de teoría*, III, p. 138.

56 POLO, L., *Curso de teoría*, III, p. 138.

4. FACTICIDAD Y REALIDAD

¿Hasta qué punto puede decirse que la ontología cartesiana trata acerca de la realidad? La pregunta es, aparentemente absurda, pues por principio la metafísica tiene por objeto el ser. Pero, ¿es así en el caso de Descartes?

Descartes no llega al ser de ningún modo, ni con el pensamiento ni con la voluntad. De entrada, “la determinación del *sum* como facticidad del *cogito* significa simplemente que el ser que corresponde al pensamiento es impensable: no significa que hayamos encontrado el ser del pensar, sino que no lo hemos encontrado. La inferencia del *sum* no es, en manera alguna, la consideración del *cogito* como *habens esse*, sino que, al contrario, comporta la anulación de la positividad del *cogito* precisamente considerado. La correspondencia del *cogito* con su ser lleva aparejada la descalificación de la positividad del *cogito*. En suma: la consideración metafísica del pensamiento no es compatible con su determinación ontológica”⁵⁷. O también: “en última instancia, el *yo*, el *ego* de Descartes, funciona en Filosofía, porque lo que pide a la Filosofía es una verdad segura; por tanto, su certeza y no su realidad, es lo que decide el carácter central del *yo* en el pensar filosófico”⁵⁸.

Dar “consistencia” a las ideas, hacer de ellas el objeto del pensamiento, dotarlas de una cierta realidad o existencia, distinta y equívoca respecto de lo extramental, no es ninguna novedad, pues ya lo habían hecho otros pensadores; pero afirmar que es posible “liberar” al pensamiento de todo objeto pensado sin que por eso deje de ejercerse, es decir, dotándolo también de consistencia propia, es incurrir en un error no sólo epistemológico, sino ontológico. “Acontecer pensar no es, en modo alguno, la facticidad, el hecho, correspondiente a la conciencia como su positividad física. No se gana nada, sino que más bien se degrada el pensamiento, fundándolo en la pretendida solidez de un proceso previo que ‘sucede’ o se ejecuta... Estas observaciones nos prohíben interpretar el pensamiento como lo *otro* simplemente añadido a lo extramental”⁵⁹.

Aunque ya se ha hablado de la carencia de valor de la inferencia del *sum* a partir del *cogito*, no está de más insistir en que “la existencia humana es la *condición* real del pensamiento. Como tal, es requerida para que el poder de pensar acontezca. Pero la existencia no se ejerce según tal poder; ello

57 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 291.

58 ZUBIRI, X., *Naturaleza, historia, Dios*, p. 230.

59 POLO, L., *Evidencia y realidad*, pp. 293 y 294.

significa: la referencia del pensar a la existencia humana no es reversible”⁶⁰. Determinar la esencia humana como *res cogitans* no es alcanzar la existencia ni la esencia humana, porque la existencia es transoperativa y el pensamiento no es la esencia sino el acto de una facultad del alma, no el alma misma. “En sus escritos, Descartes ha resbalado sobre el ser del hombre para atenerse solamente a sus operaciones: pensar y querer”⁶¹.

Transitar directamente del *cogito* al *sum* es dar un paso en falso ya que “en estas condiciones, la noción de sujeto pensante carece de sentido... Si no cabe sujeto pensante, la forma personal del verbo pensar: *pienso*, es en rigor, ilegítima... La referencia del pensar al *sum* no es la referencia al fundamento... *El yo del sum no es el yo del cogito*”⁶².

Pueden, de entrada, sonar extrañas estas afirmaciones, ya que el pensamiento moderno nos ha habituado a pensar en términos de “sujeto-objeto”, pero no debería llamar tanto la atención la ruptura de este binomio. Confundir persona humana y sujeto es un reduccionismo, porque la persona es “además” del pensar, no se puede confundir con ninguna de sus operaciones y, por otra parte, es inobjetivable, pues todo objeto la presupone. “Yo no es conocido, sino cognoscente... Conocer-yo no *es* conocerme”⁶³. En resumen, “la contribución de Descartes al respecto es interpretar el conocimiento humano como dotado de una positividad precisiva..., distinta de la positividad extramental propia eventualmente de los objetos. Esta diferencia de positivities se corresponde con la inferencia del *sum*; pero el *sum* no es la liberación, sino la consagración de la facticidad como estatuto real”⁶⁴.

Respecto del conocimiento del ser extramental, la posición cartesiana es también escéptica, y no sólo porque para él lo conocido es el objeto, no la realidad, sino porque, además, “la realidad cartesiana se agota al llenar con su solidez el hueco de lo indiferente, de lo que *se quita o se pone* sin consecuencias... Descartes no trasciende el sentido de la realidad en cuanto correspondiente a la afirmación”⁶⁵.

60 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 307.

61 ZUBIRI, X., *Naturaleza, historia, Dios*, p. 133.

62 POLO, L. *Evidencia y realidad*, pp. 314-315.

63 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 324.

64 POLO, L., *Curso de teoría*, III, pp. 295-296.

65 POLO, L., *Evidencia y realidad*, pp. 273 y 274.

Por lo demás, los “hechos” no son reales; la verdad “de hecho” pertenece al ser como verdadero, no al ser real. Así lo vio ya Aristóteles y una larga tradición que sólo con el nominalismo se rompe. En Descartes no se da la confusión entre objeto y realidad, sino entre afirmación voluntaria y realidad; pero para que la afirmación pueda realizarse, ha de apoyarse en la evidencia, la cual, en su caso, nunca es “objetiva” sino “subjetiva”. En cierto modo, a pesar de las cautelas tomadas por Descartes, se trata de una afirmación a ciegas, que va más allá de lo que la razón puede aportar. No es de extrañar, por eso, que cuando se le objete que la extensión sólo existe en la imaginación o en la mente, reconozca que esa es la “objeción de las objeciones”, capaz de destruir toda su metafísica.

En realidad, como la voluntad es infinita, mucho más amplia que la inteligencia, “es capaz de querer más allá de toda medida”⁶⁶.

66 LAPORTE, J., *Le rationalisme de Descartes*, p. 123.

IV

LA EXISTENCIA DE DIOS Y LA SUMISIÓN DE LA VOLUNTAD

1. LA IDEA DE DIOS

Si, como se ha dicho reiteradamente, los temas aparecen, en la filosofía cartesiana, a golpe de actos voluntarios, hay que examinar ahora cómo tiene lugar la entrada en escena de la idea de Dios en su metafísica.

Por oportunismo o por convicción, el hecho es que Descartes considera que en las *Meditaciones Metafísicas* se encuentran las demostraciones de la existencia de Dios más claras y convincentes formuladas hasta ese momento, y, además, mediante una vía novedosa: “he pensado que no sería impertinente que yo hiciese ver aquí cómo puede eso llevarse a cabo, y qué vía debe seguirse para llegar al conocimiento de Dios con mayores facilidad y certeza que al de las cosas de este mundo”¹. Sus demostraciones “son tales que no pienso haya vía alguna por cuyo medio pueda alguna vez el ingenio humano descubrir mejores”².

¿Cuáles son esas razones y esas pruebas de las que habla Descartes y qué valor tienen realmente? Para poder determinarlo es necesario, en primer lugar, examinar la idea de Dios según Descartes, pues, como se verá inmediatamente, y ha adelantado él mismo, no la ha formado a partir de la realidad exterior, sino sin salir de sí mismo.

Efectivamente, en el *Discurso* Descartes escribe que, “puesto que yo dudaba, no era mi ser enteramente perfecto...; y se me ocurrió entonces indagar por dónde había yo aprendido a pensar en algo más perfecto que yo”; y adelanta ya la respuesta: “y conocí evidentemente que debía de ser por alguna naturaleza que fuese efectivamente más perfecta”³. En las

1 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, p. 4.

2 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, p. 5.

3 DESCARTES, R., *Discurso del Método*, 4ª parte, p. 69.

Meditaciones, sin embargo, la vía hacia la idea de Dios es más concreta: “si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal que yo no pueda saber con claridad que esa realidad no está en mí formal ni eminentemente (y, por consiguiente, que yo no puedo ser la causa de tal idea), se sigue entonces necesariamente de ello que no estoy solo en el mundo, y que existe otra cosa que es causa de esa idea”⁴.

Y, efectivamente, Descartes descubre en sí mismo una idea así. Después de repasar las ideas de todas las cosas que puede concebir, y de concluir que ha podido formarlas él mismo, explica que “sólo queda la idea de Dios, en la que debe considerarse si hay algo que no pueda proceder de mí mismo. Por ‘Dios’ entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, que me ha creado a mí mismo y a todas las demás cosas que existen (si es que existe alguna). Pues bien, eso que entiendo por Dios es tan grande y eminente, que cuanto más atentamente lo considero menos convencido estoy de que una idea así pueda proceder sólo de mí”⁵. Después de este examen, la conclusión es inmediata: “por consiguiente, hay que concluir necesariamente, según lo antedicho, que Dios existe. Pues aunque yo tenga la idea de sustancia en virtud de ser yo una sustancia, no podría tener la idea de una sustancia infinita, siendo yo finito, si no la hubiera puesto en mí una sustancia que verdaderamente fuese infinita”⁶.

La primera impresión es que la demostración es bastante sencilla, por no decir incluso simple. Sin embargo encierra muchos implícitos que es preciso explicitar para entenderla adecuadamente.

Lo primero que llama la atención –aunque por otra parte es natural dentro del pensamiento cartesiano– es que la demostración toma como punto de partida el *sum*. El *sum* es el núcleo del que derivan todas las “voluntades” y pensamientos, aunque permanece desconocido en su interioridad, puesto que sólo se conoce como un “hecho”. “*Estoy pensando es anterior a su comparecencia, está implícito en su explicitación...* Quien conoce, conoce que conoce. Pero *al* conocer que conoce, *ya*, antes, *está* conociendo”⁷. Esto significa que “el ser del *cogito* es excéntrico a la idealidad del *cogito*, y no existe

4 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 3ª Meditación, p. 37.

5 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 3ª Meditación, p. 39.

6 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 3ª Meditación, p. 39.

7 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 210.

totalidad que abarque a ambos... El intento de llegar a la realidad misma del *sum* es un absoluto descamino, un ‘intransitable’. *Sum* no es objeto, porque su objetivación concurre con él, ya que es posible desde él. *Porque soy, puedo pensar; pensar...* es una posibilidad del *sum*, pero no es el *sum*”⁸.

Aunque Descartes haya pasado del *sum* a la *res cogitans* –lo cual no es muy consecuente, ni siquiera entendiendo la *res cogitans* como la esencia o naturaleza del *sum*–, ahora, para elevarse hasta Dios, reconoce que el binomio *sum-cogito* no sólo no es una identidad sino que, por el contrario, es una dualidad imposible de unificar. Dicho de otro modo: Descartes reconoce una “fisura” en el *cogito*: “*cogito* es *sum*; *cogito* es idea; pero *sum* no es idea. Por lo tanto, *cogito* no es un todo en algún momento estable en sí, sino, radicalmente, una duplicidad”⁹. Éste es el sentido de la expresión cartesiana: “puesto que yo dudaba, no era mi ser enteramente perfecto”.

2. DEL COGITO A LA IDEA DE DIOS

Si distinguimos entre voluntades y pensamientos, siendo las primeras activas y los segundos pasivos, pueden establecerse las siguientes relaciones entre ambos: “la realidad en cuanto tal es absolutamente exterior a la pasividad del pensamiento. En un primer momento, esta exterioridad es la noción de *en sí*. En segundo lugar, es la excentricidad y antecendencia del *sum*. En tercer lugar, será la identidad entre pensar y ser; es decir, el pensamiento no pasivo, o mejor, la eliminación completa de la pasividad del pensamiento”¹⁰.

Se pueden distinguir en Descartes cuatro componentes del pensamiento: *sum-cogito-idea-realidad*; el primero y el último son reales, pero sólo pueden ser afirmados por la voluntad. El *cogito*, entendido como “voluntad”, ha de estar presente siempre, también cuando lo pensado es una idea, ya que es la “evidencia” aportada al objeto pensado; como ya se ha dicho, no basta pensar, sino que hay que pensar que se piensa, estar vigilante o en perpetua vigilia. Pero esta estructura es irreductible. Por eso, “la pregunta por el pensamiento como totalidad es la pregunta por la identidad entre la idea y su origen. La idea que sea una con su origen será la idealidad como plenitud de evidencia, es decir, la idealidad como tal, y, a la vez, la realidad absoluta...

8 POLO, L., *Evidencia y realidad*, pp. 211 y 212.

9 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 212.

10 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 213.

A esta peculiar consideración llama Descartes demostración de la existencia de Dios”¹¹.

Quizás Descartes cometa una cierta incongruencia cuando afirma, por un lado, que encuentra en sí la idea de infinito y, por otro, que él no puede ser la causa de dicha idea. Esta idea, por una parte, es positiva pero, por otra, no puede ser pensada o comprendida plenamente, ya que nos supera. En santo Tomás, por ejemplo, el ser de Dios es incomprehensible y de Él sabemos sólo que existe ya que de su esencia más bien sabemos lo que no es que lo que es. No es éste el caso de Descartes, para el que la idea de infinito es una idea positiva, más aún, el primer atributo divino que nombra siempre Descartes es la infinitud.

Es cierto que las vías tomistas parten del mundo exterior, mientras que las demostraciones cartesianas toman como punto de partida el *sum*. Lo que hay que averiguar es si el *sum* es capaz de pensar a Dios incluso aunque la idea de Dios tenga por causa a Dios mismo, ya que una cosa es la idea y otra tener la capacidad de pensarla como la de un ser infinito. ¿Qué infinito es éste? ¿A qué se refiere Descartes cuando atribuye a Dios la infinitud?

La idea de ser infinito, en Descartes, no es una idea objetiva, o sea, una idea “ante” la mente cuya causa es una realidad que existe “en sí”. Todo lo que existe “en sí”, por ese mismo hecho, es finito, puntual, sin consistencia. Por tanto, no se debe buscar el origen de la idea de Dios por ese camino. El punto de partida de la prueba es que soy finito porque he dudado; por tanto, el infinito positivo del que habla Descartes es un ser que no duda, en el que *sum* y *cogito* no son excéntricos sino que se identifican. Dios no es, para Descartes, una *res cogitans*, un ser cuya esencia o naturaleza consiste toda ella en pensar, sino que su esencia o naturaleza consiste en ser: pensar y ser son una y la misma cosa. Dios no duda porque, además, sus “ideas” no son causadas por una realidad exterior sino al contrario: Él es la causa de la realidad “en sí”.

Esta idea de Dios es, para Descartes, “positiva”: sabemos cómo es Dios, “el ser pensante que no duda”¹². Por eso, después de atribuirle como primera propiedad la infinitud, Descartes enumera las siguientes: “eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, por la cual yo mismo y todas las demás cosas que existen (si existen algunas) han sido creadas y producidas”.

11 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 214.

12 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 228.

Si yo sólo sé que existo cuando pienso, porque podría ocurrir que si dejara de pensar, dejara de ser, Dios es, en cambio, eterno, inmutable e independiente; y, por ser una conciencia absoluta, es omnisciente y omnipotente.

La idea cartesiana de Dios no es la idea de Dios de san Anselmo: ésta es una idea objetiva (el máximo pensable), mientras que la de Descartes es la de una subjetividad infinita. O claramente: la idea de Dios no es una idea objetiva sino la del pensar absoluto.

Sin embargo, esta idea presenta una dificultad que Descartes no aborda en ningún momento: ¿es compatible con la inferencia del *sum*? Dicho de otro modo, si el *cogito ergo sum* lleva a una vía muerta, a una realidad empírica impensable y, por tanto, desconocida, ¿es posible “remontarse” más allá del *sum*?, ¿es el *cogito* una evidencia tal que puede hacer las veces de primer principio? La respuesta tiene que ser negativa porque “para Descartes, no cabe que algo inteligible del objeto simple no esté actualmente evidenciado, por cuanto que no cabe incrementar la evidencia primariamente reconocida como pensar puro y que en la idea simple ‘llega a tope’... El descubrimiento de la realidad del pensar da un carácter de absoluta seguridad a esta fórmula [“no puede ocurrir que no piense si pienso”]. En resumen, la noción de idea simple es un corolario del *sum*. Va dicho con ello que si el *sum* deja de ser la determinación existencial del pensar, bien porque no resista una crítica interna, bien porque, en el mismo Descartes, el pensar se identifique, en definitiva, subjetivamente con Dios, la seguridad cartesiana se derrumba, o ha de arbitrarse otro fundamento”¹³.

De hecho Descartes, después de demostrar la existencia de Dios, pondrá en Él el fundamento de la evidencia de las ideas claras y distintas, lo que indica que la inferencia del *sum* y la demostración de la existencia de Dios no son compatibles ya que, en el *cogito* “la evidencia no *deja* dudar... Esto...es lo que cierra la posibilidad de intentar una reconsideración de la evidencia. Ha de tenerse en cuenta esta observación para interpretar correctamente la demostración cartesiana de la existencia de Dios: en cuanto que esta demostración comporta el acceso a una evidencia *mayor* que aquella que el hombre controla, sólo puede construirse considerando a la duda como no enteramente resuelta... Por lo tanto, la seguridad del *sum* y la demostración de la existencia de Dios son difícilmente compatibles”¹⁴.

13 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 191.

14 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 155.

De que he dudado concluyo que no soy perfecto; si sé que no soy perfecto es porque tengo la idea de perfección, o sea, la idea de un ser infinito. Este argumento, en el caso de Descartes, es falaz. Porque he dudado he llegado a una evidencia que despeja completamente la duda; por tanto, la duda ya no *es*, no *cabe*. Y si no cabe, no puedo pensar en un indudable que no duda, porque para pensarlo debo concebir una evidencia mayor que la obtenida en el *cogito*, evidencia de la que no soy capaz, si es que la duda se ha transmutado en certeza.

Tal y como ha planteado Descartes el problema de la duda y el modo de salir de ella, no es posible encontrar una evidencia mayor, porque “la evidencia humana se define precisamente como término del movimiento de conversión de la duda. La seguridad de la evidencia cartesiana está, no en el modo como, o en *lo que*, aparece, sino en la verificación, es decir, en la constitución del lugar donde aparece... La seguridad de la evidencia es su valor de conexión entre existencia –*sum*– y conciencia... Conocer es noción que se ha ampliado en Descartes por el *lado* de la actitud, hasta el extremo de plantear la cuestión de la verificación del control, sin lo cual no *es* el conocimiento... Las formas del conocimiento implican el conocimiento del *cogito* como superación de la duda y dependen de él”¹⁵.

El *cogito* es ahora, por tanto, un impedimento para llegar a Dios, pues un conocimiento más evidente es imposible, tanto más cuanto que para Descartes la idea de Dios no es una idea objetiva sino la del ser pensante que no duda, es decir, la de un “yo” que se identifica con el pensar, un “yo” que no está “ante” la mente sino “detrás” del *sum* como su fundamento. Pero, ¿es esto posible? La única respuesta posible, después de lo ya visto, es que “el *sum* tiene en Descartes un valor de umbral que no cabe trasponer”¹⁶.

Aunque Descartes cree descubrir en él la idea de infinito, debe demostrar que existe, y ha de hacerlo por vía causal. La causa de la idea de Dios no es una realidad “en sí”, ya que “la idea de infinito en el cartesianismo no es la infinitud trascendental del concepto de ser, sino la prosecución más allá de la finitud de la situación ideal como discernible del ser. El infinito es real para Descartes porque es infinito como superación de la situación de idealidad, la cual es finita precisamente en cuanto que se discierne de la

15 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 156.

16 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 216.

realidad”¹⁷. Por eso es lo mismo preguntar por el origen de la idea de Dios que preguntar por la causa de mi existencia.

De este modo es como la prueba de la existencia de Dios de la tercera *Meditación* puede tomarse como una sola demostración, no como dos. Si la idea de Dios es causada, sólo puede serlo porque el *sum* ha sido creado por Dios. Y por eso mismo Dios es *causa sui*, ya que “la realidad del *sum* es finita porque sólo tiene en su poder la pura idealidad. La realidad infinita es aquello cuyo poder se extiende a la realidad: aquella que es causa de sí misma”¹⁸.

Hay en Descartes un ir y venir desde el *sum* a la *res cogitans*. Si ambos se identificaran, el *cogito* sería el argumento ontológico y el *sum* sería Dios. El pensar es un atributo del *sum* con el que nunca se identifica –por eso el *sum* es desconocido–; ni el *sum* se identifica con el pensar ni el pensar alcanza al *sum*. Por eso la expresión *ego sum res cogitans* es ambigua, pues Descartes parece usarla a veces con un sentido y a veces con otro. Ahora, para llegar a Dios, el pensar no sólo debe distinguirse del *sum*, sino que debe considerarse como “irreal”: la realidad es objeto de afirmación voluntaria porque el pensamiento no la alcanza nunca.

Sólo así es posible hacer “compatibles” la evidencia del *sum* y la duda: “hay que afirmar que la duda es compatible con la indubitabilidad en sí y también... con la indubitabilidad de la realidad en cuanto *sum*. En el fondo, ello significa que hay varios tipos, o grados, de duda, o bien, que ciertos indudables dejan todavía lugar a la duda”¹⁹. En cualquier caso, “la duda es la fisura misma del conocimiento. Sólo puede dudarse en cuanto que no se conoce absolutamente. La posibilidad de dudar es la posibilidad de no ser. Pero, por lo mismo, quien *puede dudar no puede no dudar*...: en definitiva, la duda afecta al *sum*”²⁰.

La duda afecta al *sum* de un modo intrínseco, porque “admitida la duda, no dudo sino que soy. Para advertir el soy no tengo que cambiar la dirección de la atención, llevarla a otro objeto, sino que el soy aparece considerando que dudo... La desaparición se produce en la forma de aparición de realidad que la duda no es, es decir, como impropiedad de la duda... No se

17 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 219.

18 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 220.

19 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 225.

20 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 226.

produce, en cambio, en la dirección inversa: desde el *sum*, tratando de proseguir el *sum*, la duda no desaparece. Y ello por una razón decisiva: porque ha acontecido que ha dudado; más aún, porque para que tal aconteciera, fue necesario el *sum*²¹. Dicho brevemente: “*sum* puede transmutar la duda, no alcanza a impedir su tener lugar”²².

3. LA IDEA DE DIOS COMO IDEA INNATA

Descartes es consciente de que no es posible ir más “atrás” del *sum*: la duda lleva al *sum* y, por así decir, no da más de sí, porque se anula. Por eso, aunque diga que “se presenta a mi espíritu con tanta claridad la idea de un ser completo e independiente (es decir, Dios) al considerar que dudo, o sea, que soy incompleto y dependiente”²³, se siente en la obligación de explicar cómo ha sido posible que la idea de Dios “se presente” a mi espíritu, pues yo mismo no puedo ser la causa de esa idea. La idea de Dios es la idea perfecta y por eso, la idea de un ser perfecto: “la idea de Ser perfecto es la idea perfecta desde el punto de vista de su idealidad, y no idea de objetividad perfecta pero de idealidad similar a las demás ideas claras”; por eso, “para establecer la distinción entre el *sum* y la idea de Ser perfecto es menester una investigación especial”²⁴.

Remontarse más allá del *sum* no es una posibilidad del *sum*; por eso la idea de Dios ha de ser una idea innata. O, de otro modo, “la idea de Ser perfecto... no tiene al *sum* como primer principio. *Más originario que cogito-sum es, en Descartes, cogito-Deum*. Dios es la idea absoluta, es decir, aquella idea cuya evidencia no tiene su fundamento en el *sum*”²⁵. Si esto es así, ¿cómo he podido pensar en Dios si “Dios es concebido como lo superior al *sum* en cuanto que primer principio, aquello que se alcanza subsumiendo al *sum*, y no en extensión desde el *sum*”²⁶?

Si retraerse más allá del *sum* no es posible al propio *sum*, la idea de Dios no es una idea como las demás; incluso debe tener una causa distinta del

21 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 227.

22 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 227.

23 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 4ª Meditación, p. 45.

24 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 230.

25 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 231.

26 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 231.

propio *sum*, porque “el paso desde el *sum* a Dios es precisamente el paso a la consideración esencial del *sum*, es decir, el paso a la identidad real entre el ser y la esencia del pensar. Y en esto consiste la originalidad del argumento”²⁷.

La idea de Dios es la idea de la perfección absoluta, que contiene, por tanto, perfecciones que el *sum* no posee; en definitiva, “Dios es la consideración paradigmática del *sum*... De aquí también que Dios sea fundamento de las ideas claras de un modo distinto a como lo es el *sum*. El fundamento de que quepa idea de Dios no es el *sum*, sino el fundamento mismo del *sum*, y, por lo tanto, tal fundamento, es obvio, es el criterio último de certeza... Dios como mi causa es la razón de mi certeza”²⁸.

El argumento cartesiano no puede entenderse si se olvida por un momento que su punto de partida es el *sum*, no las ideas, el mundo exterior o cualquier otra cosa. Además, todo eso sigue bajo la duda, pues Descartes aún no ha demostrado que exista el mundo. Por tanto, “Dios es causa de todo objeto porque es causa del *sum*: la razón de la universalidad de la causa depende de que abarque al *sum*. Pero esta subsunción no es simplemente la de un género, puesto que, como es obvio, la causación del *sum* no puede hacer del *sum* un objeto. En ello radica la imposibilidad de la serie causal... Drásticamente: causa del fundamento no significa causa de efecto, sino razón formal del fundar, *esse causale*”²⁹. El *sum* no es una idea creada y pensada por Dios, sino un ser que depende totalmente de Dios.

De ahí que Descartes afirme que esta idea ha nacido conmigo; no porque la posea virtualmente, sino porque la capacidad de formarla viene dada porque el *sum* ha sido creado por Dios, es decir, porque, como se ha dicho, Dios es la consideración paradigmática del *sum*, y así como no puedo dudar de que existo, menos aún puedo hacerlo de la existencia de Dios: “Dios no es *en sí*, sino *causa sui*, y no es causa de nuestras ideas como su causa *en sí*, sino como la razón formal de la evidencia misma. La existencia de Dios es necesaria; por lo mismo, no soy libre de concebir un Dios sin existencia”³⁰.

La demostración causal de la existencia de Dios da un giro a la doctrina cartesiana de la evidencia y el conocimiento. El “primer principio” –el

27 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 232.

28 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 232.

29 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 234.

30 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 236.

cogito, ergo sum—, deja de serlo y, en cierto modo, todo lo logrado hasta la demostración de la existencia de Dios, queda en suspenso, de ahí que Descartes no dude en afirmar que el ateo no puede salir de la duda³¹. La evidencia puede ser falsa sin dejar de ser evidencia, porque “sólo la demostración de la existencia de Dios por la vía causal evita el temor a ser engañados en las cosas que parecen muy evidentes. No cabe otra interpretación de esta tesis cartesiana sino que la demostración de la existencia de Dios es la consumación del control a que equivale el tema del *sum*... El *cogito-sum* lleva a Dios de tal manera que negar la existencia de Dios es, en rigor, dejar inacabado, incomprendido, el tema del *sum*”³².

Aunque, como se ha dicho, la demostración de la existencia de Dios no parece compatible con el *cogito*, Descartes tiene, con todo, una razón poderosa para remontarse hasta Dios y poner en Él —en su veracidad— el fundamento de la evidencia, y esa razón no es otra que el voluntarismo, porque “Dios es capaz ‘de hacer que no fuese verdadero que los tres ángulos de un triángulo fueran iguales a dos rectos’, *Carta a Mesland*, 2 de mayo 1644 (AT, IV, p. 118). Por lo mismo, el control de la evidencia sobre los contenidos objetivos no es absoluto mientras no sepamos a qué atenernos en orden a esa voluntad divina omnipotente”³³. De este modo Descartes reconoce que, aunque haya formulado un criterio de certeza a partir del *cogito*, este criterio es subjetivo, pues la verdad ha sido creada por Dios y sólo Él puede garantizar que lo que se nos presenta como evidente es, realmente, verdadero.

Una vez más, como no podía ser de otro modo, nos encontramos con el voluntarismo de Descartes, hasta tal punto que la demostración de la existencia de Dios no es, en el fondo, más que un acto de sumisión del *sum* ante el poder de Dios. Porque si bien el *sum* es un poder —el fundamento de las “voluntades”—, se trata de un poder dependiente, ya que “cuando consideraba algo muy sencillo y fácil, tocante a la aritmética y la geometría, como, por ejemplo, que dos más tres son cinco, o cosas semejantes, ¿no las concebía con claridad suficiente para asegurar que eran verdaderas? Y si más tarde he pensado que cosas tales podían ponerse en duda, no ha sido por otra razón sino ocurrírseme que acaso Dios hubiera podido darme una

31 Cfr. DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas, Segundas Respuestas*, pp. 115 s.

32 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 237.

33 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 238, nt. 47.

naturaleza tal, que yo me engañase hasta en las cosas que me parecen más manifiestas”³⁴. Dicho de otro modo: la evidencia subjetiva es indudable, pero puede ser falsa, ya que “siempre que se presenta a mi pensamiento esa opinión, anteriormente concebida, acerca de la suprema potencia de Dios, me veo forzado a reconocer que le es muy fácil, si quiere, obrar de manera que yo me engañe aun en las cosas que creo conocer con grandísima evidencia”. Dicho de otro modo: la evidencia subjetiva es indudable, pero puede ser falsa, ya que “la razón de dudar, que depende sólo de esta opinión [que Dios pudo hacerme de tal naturaleza que me engañase aun acerca de lo que me parecía más patente], es muy leve y, por decirlo así, metafísica”, pero para “poder suprimirla del todo, debo examinar si hay Dios, en cuanto se me presente la ocasión”³⁵.

Lo que Descartes titula “duda metafísica” no se funda en la luz natural de la razón, ni siquiera en el deseo de alcanzar siempre la certeza, sino en la posibilidad de que la voluntad divina me haya hecho “deforme”, o que, siendo recta mi razón, no se avenga con la voluntad divina, de la que dependen no sólo las verdades eternas –como las de la geometría– sino también las realidades exteriores. Por eso, aunque hasta el momento pueda afirmar: “engañeme quien pueda, que lo que nunca podrá será hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo, ni que algunas vez sea cierto que yo no haya sido nunca, siendo verdad que ahora soy, ni que dos más tres sean algo distinto de cinco, y otras cosas semejantes, que veo claramente no poder ser de otro modo que como las concibo”³⁶, con todo, queda siempre la “duda metafísica” que, aunque Descartes la llame “muy leve”, no deja de ser una duda imponente, como manifiesta el propio Descartes cuando afirma que el ateo nunca podrá levantarla.

El sometimiento a Dios es manifiesto, y sin él la filosofía cartesiana carecería de valor. “En suma, el primer argumento cartesiano consiste en la referencia de la idea de Dios a su causa, en cuya referencia el *sum* resulta superado y, por lo mismo, fundado y reducido a finitud”³⁷. La evidencia del *sum* es finita, ése es el problema. Por muy evidente que sea el *cogito*, todas las evidencias del *sum*, al derivar de la del *cogito*, quedan, en cierto modo,

34 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 3ª Meditación, p. 32.

35 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 3ª Meditación, p. 32.

36 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 3ª Meditación, p. 32.

37 POLO, L., *Evidencia y realidad*, pp. 240-241.

en entredicho: “*cogito-sum* y *cogito Deum-Deus est* son secuencias obtenidas en una consideración estructural del pensamiento. El momento Dios, valga la expresión, no es meramente objetivo. Su peculiar evidencia no se funda en el *sum*: se trata de la evidencia en cuanto que independiente de mí, correspondiente al hecho de que no cabe duda independiente de mí: la idea de Dios es una idea producida junto conmigo desde el momento en que he sido creado”³⁸.

Después de un esfuerzo tan notable, después de haber realizado el “experimento” de la duda universal y de haberla superado gracias al *cogito*, Descartes tiene que reconocer que la duda sigue vigente; por eso necesita alcanzar una “evidencia independiente de mí”, y ello sólo es posible si la idea de Dios es innata, o sea, si no la he concebido yo sino que “ha sido producida conmigo desde el momento en que he sido creado”.

Pero aún no es suficiente; Descartes acudirá a otro argumento –el ontológico–, en el que piensa que esta dependencia es más evidente.

4. EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

En el *Discurso del método* la formulación del argumento ontológico es muy breve, y además se presenta de tal modo que puede llevar fácilmente a confusión: “si volvía a examinar la idea que yo tenía de un ser perfecto, encontraba que la existencia está comprendida en ella del mismo modo que en la idea de un triángulo está comprendido el que sus ángulos sean iguales a dos rectos, o en la de una esfera el que todas sus partes sean igualmente distantes del centro, y hasta con más evidencia aún; y que, por consiguiente, tan cierto es por lo menos que Dios, que es ese ser perfecto, es o existe, como lo pueda ser una demostración de geometría”³⁹.

Los posibles equívocos tienen que ver con la idea de Dios, que, aparentemente, no coincide con la usada en el argumento causal, puesto que, a primera vista, parece que se trata de una idea objetiva y compleja que puede ser analizada, y en la que la existencia se encuentra contenida como un atributo más. Sin embargo, la idea de Dios es, según Descartes, una idea simple –no analizable, por tanto– y evidente, hasta el punto de ser la más clara que podamos concebir. Además no es una idea objetiva –una idea “ante” la mente–, cuya causa no es una realidad que existe “en sí”, sino que

38 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 241.

39 DESCARTES, R., *Discurso del método*, 4ª parte, p. 71.

es *causa sui*. Más aún, la idea de Dios no es una idea adquirida o adventicia y, menos aún, una idea facticia, sino innata, cuya causa es Dios mismo.

Las dificultades se acumulan a la hora de comprender e interpretar el argumento ontológico cartesiano. La brevedad de la exposición juega en contra de la intelección de este argumento que, para Descartes, es por lo menos tan cierto como pueda ser una demostración de geometría⁴⁰.

Otra complicación surge si se tiene en cuenta lo que Descartes había escrito en la primera demostración, a saber, que “la idea por la cual concibo un Dios supremo, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, y creador universal de todas las cosas que están fuera de él, esa idea –digo– ciertamente tiene en sí más realidad objetiva que las que me representan sustancias finitas”⁴¹. A esto hay que añadir que “para que una idea contenga tal realidad objetiva más bien que tal otra, debe haberla recibido, sin duda, de alguna causa, en la cual haya tanta realidad formal, por lo menos, cuanta realidad objetiva contiene la idea”⁴².

En principio, si se tienen en cuenta estas posibles objeciones, da la impresión de que el argumento ontológico echa por tierra buena parte de la doctrina cartesiana acerca de la idea de Dios y sobre el modo de conocerla. Por eso, y puesto que este argumento tiene como punto de partida la idea de Dios, es preciso resolverlas.

No han faltado, en efecto, los comentaristas que han asimilado, con variaciones de detalle, el argumento ontológico cartesiano con la demostración *a simultaneo* de san Anselmo, es decir, que lo han interpretado como si la idea de Dios fuera la idea objetiva de un ser infinito; pero esta interpretación encuentra también graves dificultades en los textos de Descartes –que expresamente se desmarca de la prueba anselmiana⁴³–.

40 Sobre este tema, un estudio monográfico en BALIBREA, M. A., *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 106, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

41 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 3ª Meditación, p. 35.

42 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 3ª Meditación, p. 36.

43 Sobre la crítica de Polo a este argumento, cfr. BALIBREA, M. A., *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de san Anselmo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 98, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

Al hablar del contenido objetivo de la idea de Dios, Descartes usa una comparación: así como la idea de sustancia tiene más realidad objetiva que la de accidente, del mismo modo la idea de Dios tiene más realidad objetiva que cualquier otra idea. Este ejemplo puede servir de base para aclarar algunos equívocos respecto de la idea de Dios puesto que, como se ha dicho, la idea de sustancia no es más que una idea hipotética, carente de contenido objetivo: es la idea de lo “en sí”, sean cuales sean sus atributos, es decir, es la idea que resta una vez que a una sustancia concreta se la desviste de todos sus atributos, sin que por eso sea una idea universal, predicable indistintamente de esta o la otra sustancia concreta. La sustancia, en Descartes, no se predica de nada, no es un “concepto”, sino la realidad siempre desconocida a la que atribuimos el contenido objetivo de nuestras ideas. “La hipótesis de sustancia no se identifica con ninguna de las tres sustancias, ni siquiera con la *res extensa*. Pero tampoco es la idea universal de sustancia, ya que en Descartes no hay un sentido unívoco de la sustancia... La idea objetiva refiere –ha de referir– a la sustancia, pero no de un modo intencional, *sino como el efecto a la causa*”⁴⁴.

La sustancia –concreta– se afirma y nada más; por tanto, “la atribución lógica no tiene lugar. No es el análisis de la sustancia, poseída como un dato, lo que permite encontrar –analíticamente– las propiedades, sino que la evidenciación del objeto impulsa hasta la afirmación concreta de la situación en sí, que es la realidad”⁴⁵. Por eso, fuera de los atributos, la sustancia es incognoscible”⁴⁶. Cuando Descartes habla de la realidad objetiva de la idea de sustancia se refiere a la sustancia “completa”, o sea, revestida de sus atributos, pues son éstos –y no la sustancia– los que están contenidos en la idea de sustancia⁴⁷.

Aplicando esta doctrina a la idea de infinito tenemos, “en primer lugar, que la sustancia infinita no es lo que hemos llamado hipótesis genérica de sustancia, sino una sustancia real cuya existencia es demostrable... En segundo lugar, que la idea de sustancia infinita –la idea de Dios– es la *más*

44 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 166.

45 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 167.

46 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 167.

47 “Por una cosa completa no entiendo sino una sustancia revestida de las formas o atributos que bastan para que yo sepa que es una sustancia”. DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas, Cuartas Respuestas*, p. 181.

evidente de todas las ideas, hasta el punto de que en ella, ni la evidencia es un elemento cuya consideración existencial remita al sujeto cognoscente humano, ni el contenido eidético queda reducido a la mera situación de objeto.

”Teniendo en cuenta estas observaciones, debe concluirse que la comparación de la sustancia infinita y la sustancia finita desde el punto de vista de su realidad objetiva es improcedente. Descartes sólo la establece, y de mala gana, como antecedente para una formulación lógico sistemática de la demostración de la existencia de Dios, formulación que es incongruente con su filosofía y no tiene más finalidad que traducirla a la mentalidad de los lectores a quienes no ha podido convencer en las *Meditaciones*”⁴⁸.

En las *Segundas Respuestas* Descartes presenta el argumento a partir de definiciones y axiomas, o sea, al modo de las matemáticas, y lo hace del siguiente modo: “decir que un atributo está contenido en la naturaleza o concepto de una cosa, monta tanto como decir que tal atributo es verdadero respecto de esa cosa, o que puede afirmarse que está en ella... Ahora bien: es así que la existencia necesaria está contenida en la naturaleza o concepto de Dios... Por consiguiente, puede afirmarse con verdad que la existencia necesaria está en Dios, o sea, que Dios existe”⁴⁹. Tal y como lo expone aquí, la confusión no sólo no disminuye sino que aumenta, pues la existencia es considerada un “atributo” y, por tanto, como algo que puede estar contenido en la naturaleza de una cosa (y, por lo mismo, en su concepto).

En otras *Respuestas* es posible ver la lucha de Descartes con el lenguaje, y la imposibilidad de hacerse entender por quienes no comparten su “actitud” voluntarista. Así, contra Gassendi escribe: “no veo en este punto a qué género de cosas pretendéis que pertenezca la existencia, ni por qué no puede ser llamada una propiedad, como la omnipotencia, entendiendo por propiedad –como aquí se hace– todo lo que puede ser atribuido a una cosa. Más aún, la existencia necesaria es en Dios una propiedad, tomando esta palabra en su sentido más estricto, pues a Él solo le conviene, y sólo en Él forma parte de la esencia. Por eso la existencia del triángulo no debe ser

48 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 174. Cfr. DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas, Segundas Respuestas*, Axiomas o nociones comunes, VI, p. 133.

49 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas, Segundas Respuestas*, p. 134.

comparada con la existencia de Dios, pues en Dios se relaciona con la esencia de muy otro modo que en el triángulo”⁵⁰.

Los términos “atributo”, “esencia”, “naturaleza”, “propiedad”, eran los apropiados para intentar hacerse entender por filósofos acostumbrados a usar la terminología tradicional o escolástica, pero resultan chocantes cuando los encontramos en Descartes –aunque también él los usa con frecuencia–, porque su significado ha cambiado notablemente, pues para Descartes los atributos no son reales ya que sólo se encuentran en el contenido objetivo de las ideas. No se debe olvidar nunca que la intencionalidad no forma parte de la teoría del conocimiento cartesiana: la objetividad de la idea es un “efecto” causado por la sustancia, de modo que se le puede “atribuir”, pero no –propriadamente– “predicar”.

Ya se ve que la idea de Dios, en Descartes, siendo una idea “simple”, presenta una complejidad notable a la hora de “pensarla”. Por eso es oportuno volver a la primera demostración, en la que dicha idea es tratada de un modo más extenso. Veámos entonces que dudar, como único camino para llegar a la verdad, es la expresión de una falta, de una imperfección profunda y radical: “la duda es la fisura misma del conocimiento. Sólo puede dudarse en cuanto que no se conoce absolutamente. La posibilidad de dudar es la posibilidad de no ser. Pero, por lo mismo, *quien puede dudar no puede no dudar*...: en definitiva, la duda afecta al *sum*”⁵¹. Por una parte el *sum* es extramental y de él sólo conocemos su atributo, no su realidad; por otra la sustancia es también incognoscible y sólo conocemos de ella la idea que causa en nuestro espíritu; y esto es así porque al dudar se separa el pensar tanto de su sujeto como de la realidad: dudar es quedarse exclusivamente con el pensar puro y, por tanto, sin realidad. Por eso “la realidad del *sum* es finita porque sólo tiene en su poder la pura idealidad”⁵², o sea, el *sum* puede pensar pero no tiene poder alguno sobre la realidad, ni siquiera sobre la suya en el sentido preciso de que no es su causa. Más aún, sólo llegamos a la seguridad del *sum* dudando, de suerte que aunque “*sum* puede transmutar la duda, no alcanza a impedir su tener lugar”; por eso “dudar es caer en falta, y por lo tanto lo irremediable. La anterioridad del *sum* no fue capaz de anticiparse a la duda”⁵³. Dudar es, en sentido estricto,

50 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas, Quintas Respuestas*, p. 301.

51 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 226.

52 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 220.

53 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 228.

ser imperfecto, finito, limitado. Y lo grave es que si no dudo, si no suscito voluntariamente la duda, no puedo estar seguro de nada.

¿Qué quiere decir que soy imperfecto? Ante todo que mi evidencia, incluida la del *sum*, no es la evidencia absoluta: el *sum* sólo es evidente después de dudar, de ahí que, en realidad, nunca es conocido y ello porque el *sum* es quien duda; si me conociera a mí mismo no me haría falta dudar porque me autopostraría. Descartes lo afirma taxativamente: “si yo fuese independiente de cualquier otro, si yo mismo fuese el autor de mi ser, entonces no dudaría de nada, nada desearía, y ninguna perfección me faltaría, pues me habría dado a mí mismo todas aquellas de las que tengo alguna idea: y así, yo sería Dios”⁵⁴. ¿En qué está la finitud de mi evidencia? Al dudar aparece el pensamiento puro, la evidencia misma, pero sin lo evidente: el pensar sin objeto pensado; por eso la inferencia del *sum* es una evidencia precaria porque de él conozco su existencia como la del sujeto extramental que está pensando; dicho de otro modo, la existencia del *sum*, aunque afirmada por la voluntad, cae fuera de mi pensamiento, y su esencia es el mismo pensar en cuanto que es lo que el *sum* está haciendo, no lo que es. *Sum* y pensar son excéntricos: ni lo pensado es el *sum* ni el *sum* es el pensar. Recuérdese que, siendo la esencia o naturaleza lo real en cuanto que está ‘objetivamente’ en el pensamiento, la realidad formal de la sustancia es siempre desconocida.

Dudar implica, a la vez, imperfección en el conocimiento y en el ser; por eso en la Tercera Meditación no hay dos pruebas de la existencia de Dios, una investigando la causa de mi idea de Dios y otra buscando la causa de mi ser, sino una sola que presenta a la vez dos aspectos, pues la causa de mi idea de Dios tiene que ser, al mismo tiempo, mi causa.

54 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 3ª Meditación, p. 41. Este texto no contradice las interpretaciones que ven en el *cogito* una “cadencia atea”; el *cogito*, en cuanto manifestación de la radical finitud del *sum* es, en Descartes, el camino hacia Dios: “la insuficiencia del *cogito*... aparece ahora como uno de los elementos esenciales de la prueba, lo que confirma la unidad de todos los movimientos que me llevan hacia Dios, explica que en los *Principios* la prueba llamada ontológica puede seguir directamente al ‘yo pienso’, y, en las *Meditaciones* mismas, no haga falta suponer nada de lo que la Meditación cuarta ha establecido”. ALQUIE, F., *La découverte métaphysique*, p. 226. Pero si se prueba que las demostraciones de la existencia de Dios son incompatibles con el *sum*, es válido afirmar que el *cogito* impide llegar a Dios.

La idea de Dios no es, según lo dicho, una idea facticia, sino una idea que se presenta ante mí al formular el *cogito*: “se presenta a mi espíritu con tanta claridad la idea de un ser completo e independiente (es decir Dios) al considerar que dudo, o sea, que soy incompleto y dependiente... que no creo que el espíritu humano pueda conocer mejor ninguna otra cosa”⁵⁵. Si soy imperfecto y lo sé, es porque sé en qué consiste un ser perfecto ya que “un nuevo tipo de indubitabilidad sólo cabe ahora como hipótesis de ser que no duda”. Pero “de tal idea yo no soy causa, puesto que no puede presentarse más que en oposición y al margen de mí, justamente en cuanto que soy un ser al que ha acontecido dudar”⁵⁶.

En la *Quinta Meditación* Descartes se detiene ante la idea de Dios porque piensa que, tal y como él lo concibe, puede demostrar, sin recurrir a la vía causal, su existencia. ¿Qué ha visto Descartes ahora en esa idea? Por lo pronto que es la idea positiva de infinito: “aunque mi conocimiento aumentase más y más, con todo no dejo de conocer que nunca podría ser infinito en acto, pues jamás llegará a tan alto grado, que no sea capaz de incremento alguno. En cambio, a Dios lo concibo infinito en acto, y en tal grado que nada puede añadirse a su perfección”⁵⁷. ¿Cómo puede ser esto si, según Descartes, no comprendemos lo infinito porque en él están “todas las cosas que concibo claramente, y en las que sé que hay alguna perfección, así como acaso también infinidad de otras que ignoro”⁵⁸. La respuesta está en que la idea de Dios es la idea de una subjetividad infinita; y así como yo me

55 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 4ª Meditación, p. 45.

56 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 229.

57 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 3ª Meditación, p. 40. Esta frase de Descartes hace imposible confundir su idea de Dios, y, por tanto, su argumento ontológico, con el de San Anselmo: para Descartes la idea de Dios no es la de un ser mayor que el cuál no es posible pensar otro porque como acabamos de leer, “mi conocimiento... nunca podría ser infinito en acto, pues jamás llegará a tan alto grado que no sea capaz de incremento alguno”. La dificultad para entender a Descartes es que, como ya se ha dicho, no usa con propiedad la palabra “idea”: ni el *cogito* es una idea ni Dios tampoco. El *cogito* es, como se vio, una volición, y lo mismo hay que decir de Dios; sólo así se explica que pueda darse un argumento ontológico, o sea, una demostración, un juicio de existencia –los juicios son actos de la voluntad– partiendo de la “idea” de Dios. En definitiva: el “poder” de dudar es –como volición– un juicio de existencia; la “imperfección” de dudar es, igualmente, otro juicio de existencia –Dios–.

58 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 3ª Meditación, p. 40.

capto como un poder, una fuerza, una voluntad capaz de dudar de todo, es decir, que se afirma negando, Dios es una subjetividad que se afirma afirmando y, en primer lugar, que se autoafirma, se autoposee plenamente. En Dios el *sum* no es extramental porque se identifica con el *cogito*; por otra parte Dios no piensa ideas irreales sino que en él la realidad es conocida inmediatamente porque conocerla es crearla, ponerla en la existencia: “la intelección absoluta del absoluto exige la superación de la excentricidad del ser y la idealidad del pensamiento [o sea, de la diferencia entre *sum* y *cogito*]. Paralelamente, exige la superación de la heterogeneidad de la situación de objeto con la situación ‘en sí’”⁵⁹. Y esta idea es positiva porque no es la negación de mi pensamiento sino la afirmación del pensamiento absoluto.

Sólo ahora, conociendo a Dios, sabemos realmente lo que es la evidencia absoluta; el yo era evidente pero no era la evidencia; las ideas también podían ser evidentes pero tampoco eran la evidencia; mi evidencia nunca es la evidencia pura y Dios, en cambio, sí lo es. Esta es la razón por la que “la idea de ese ser sumamente perfecto e infinito es absolutamente verdadera; pues, aunque acaso pudiera fingirse que un ser así no existe, con todo, no puede fingirse que su idea no me representa nada real”⁶⁰: la idea de Dios no es sólo la idea de la evidencia pura, sino la idea de un ser que es evidente porque “es” la evidencia misma identificada con su ser; mi evidencia no es un ser; Dios es el ser de la evidencia.

¿Cómo entender entonces el argumento ontológico? Si Dios es el pensar absoluto, la evidencia infinita, no cabe que en Él el pensar y el ser sean excéntricos, no puede ser que la existencia del sujeto sea extramental: en Dios ser y pensar se identifican hasta tal punto que entre ellos no hay distinción ni siquiera de razón: “conocer y conocido se identifican en el infinito y al revés: en la medida en que lo conocido se discierne del conocer, él mismo no *es* suficientemente tal, ni el conocer es acto pleno”⁶¹. Dios es la evidencia de evidencia, la identidad y autoposición plena: Dios es *causa sui*: “la evidencia es, de tal manera que su ser está contenido-siendo en ella. Es esta la identidad *cogito-cogito*, incomparable con la situación objetiva del

59 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 214.

60 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 3ª Meditación, p. 39.

61 POLO, L., *Evidencia y realidad*, pp. 252-253.

cogitatum y la antecendencia de la realidad del *cogito*. Tal evidencia es infinita”⁶².

Esta demostración no sólo es distinta de la anterior sino que llega a Dios mismo, nos lo muestra, no como nuestra causa, sino directamente en sí, porque “la prueba *a priori*, meditando sobre la esencia misma de la cosa, como su causa formal, descubre más profundamente que la prueba *a posteriori*, cómo Dios es necesariamente *causa sui*”⁶³. No es, pues, una demostración a partir de una idea objetiva, sino una profundización sobre el pensar mismo, de suerte que “la insuficiencia del *cogito*, que en la quinta Meditación parece no jugar ningún papel, aparece otra vez como uno de los elementos esenciales de la prueba”⁶⁴.

Si la comparación establecida por Descartes entre las verdades matemáticas y la idea de Dios puede llevar erróneamente a pensar que la idea de Dios es una idea objetiva, la culpa no es del propio Descartes, porque esa comparación tiene claramente otro sentido y otro significado. Antes de plantear el argumento ontológico, Descartes ha acudido a las ideas matemáticas, no para hacernos ver que, si las analizamos, encontramos en ellas muchas propiedades hasta entonces desconocidas, sino para afirmar que “tienen una naturaleza verdadera e inmutable”; ahora, siguiendo con la misma comparación, encuentra que “la existencia y la esencia de Dios son tan separables como la esencia de un triángulo rectilíneo y el hecho de que sus tres ángulos valgan dos rectos, o la idea de montaña y la del valle; ‘de suerte que no repugna menos concebir un Dios (es decir, un ser supremamente perfecto) al que le falta la existencia (es decir, al que le falta una perfección), de lo que repugna concebir una montaña a la que le falte el valle”⁶⁵; es decir, que así como las ideas eternas son algo “porque pueden demostrarse diversas propiedades de dicho triángulo”, así Dios es más que una idea porque entre sus propiedades encuentro la existencia, y si “resulta evidentísimo que todo lo que es verdadero es algo”, igualmente evidente es que Dios existe.

Aunque el argumento ontológico es, desde cierto punto de vista, una nueva versión del *cogito, ergo sum*, sin embargo, “en cuanto que *conocimiento* de identidad entre evidencia y existencia, *no puede reducirse*

62 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 254.

63 RODIS-LEWIS, G., *L'Oeuvre de Descartes*, I, Vrin, París, 1971, p. 326.

64 ALQUIE, F., *La découverte métaphysique*, p. 226.

65 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 5ª Meditación, p. 55.

existencialmente al sum. La proposición *Deus cogitatum est Deus existens* sólo tiene un valor de identidad si su *cogitare* no es existencialmente el *sum*. La idea de Dios no es dudosa *porque* no es el *cogitatum* de un *cogitare* que alguna vez duda. La evidencia de la idea de Dios tiene un fundamento existencial distinto del *sum*. La idea de Dios no se puede fingir porque no se puede *formar* sino en términos de intensidad infinita”⁶⁶.

Descartes repite que la idea de Dios no la ha formado él; no es una idea facticia y, menos aún, adventicia. ¿Cómo es posible pensar esta idea si pensarla es lo propio y exclusivo de Dios?; ¿puedo ponerme en el lugar de Dios para lograr la idea de una evidencia infinita? La respuesta no puede ser otra que la siguiente: “el segundo argumento cartesiano equivale a la aparición de un momento extático, en que el discernimiento entre *cogito-obiectum* y *cogito-sum* es superado... Con otras palabras, mientras la idea de Dios sea pensada *por mí*, el argumento no puede establecerse. Éxtasis significa: aquella situación intelectual del sujeto humano correspondiente con una conexión de lo conocido con la realidad que suspende y sustituye la conexión de lo conocido con el *hecho* de conocerlo yo”⁶⁷.

La idea de Dios, tal como la concibe Descartes, en paralelo con el *cogito, ergo sum*, es lo que le permite “extasiarse” al pensarla, y conocer inmediatamente que Dios existe. En efecto, “la posibilidad de plantear extáticamente el conocimiento de Dios le viene dada a Descartes por el primer argumento, en el cual se alcanza un fundamento último del conocimiento distinto del *sum*... El segundo argumento establece que si Dios es pensado, Dios es, de tal manera que el ser divino es el momento *cogitante* correspondiente al Dios *cogitado*. El ser divino es la claridad misma con que Dios es pensable; una claridad ambivalente, real *e* ideal. Tal ambivalencia se ofrece al ser humano sólo en la medida en que éste se extasía”⁶⁸. Ante esto Descartes considera “oportuno detenerme a contemplar este Dios perfectísimo, apreciar debidamente sus maravillosos atributos, considerar, admirar y adorar la incomparable belleza de esta inmensa luz, en la medida, al menos, que me lo permita la fuerza de mi espíritu... ya que una meditación como la presente... nos hace gozar del mayor contento que es posible en esta vida”⁶⁹.

66 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 256.

67 POLO, L., *Evidencia y realidad*, pp. 256-257.

68 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 257.

69 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 3ª Meditación, p. 44.

5. EL DIOS DE DESCARTES

Acerca de la naturaleza divina ha habido diversas teorías filosóficas a lo largo de la historia. Según se entienda a Dios, así será luego la metafísica que se obtenga, puesto que Dios es el Ser supremo y, por tanto, el modo de entender a Dios marca el modo de entender el ser. También la idea de creación es fundamental en metafísica, porque si el ser de la criatura depende del Ser divino, el modo de comprenderlo dependerá del modo de comprender a Dios y del modo como se conciba el acto creador.

Descartes no sólo no es una excepción sino que, si cabe, es un modelo para la filosofía posterior, o sea, para el pensamiento moderno. Por eso, aunque aparentemente “su” Dios pueda parecer semejante al de otros filósofos anteriores, tiene unas características propias que es preciso señalar.

Haciendo un breve repaso de algunas concepciones sobre Dios, vemos que la primera en importancia es, sin duda, la de Aristóteles, para quien Dios es el “pensamiento que se piensa a sí mismo”. Pensar, para Aristóteles, es acto perfecto, acto que posee el fin; por eso, Dios se posee y no tiene necesidad de “hacerse” a sí mismo, de ser *causa sui*.

De todos modos, Aristóteles se refiere al pensar objetivo –que es praxis perfecta–, de modo que el Dios pensado no puede identificarse con el Dios pensante, ya que es un Dios “objeto”. El pensar que se piensa a sí mismo es la reflexión perfecta, pero en el plano objetivo dicha reflexión, si se examina atentamente el asunto, es imposible.

Poseerse a sí mismo es el grado máximo de ser. El Dios de Aristóteles es autárquico, autosuficiente, feliz en su aislamiento. Además, si la voluntad es *órexis*, deseo, Dios no desea nada porque nada le falta: Dios no ama a ningún otro ser. El Dios aristotélico no coincide con el de Descartes pues pensar no es una “voluntad”, y la creación no entra en su horizonte mental. El mundo es tan eterno como Dios, aunque, por ser imperfecto, trata de imitarle mediante el movimiento circular, o sea, mediante el intento de autoposeerse, que nunca se logra por completo.

En el neoplatonismo la perfección se entiende como *redere in se ipsum reditione completa*. Aparentemente es una concepción de Dios semejante a la aristotélica, pero no es así. “Volver” sobre sí mismo implica salir de uno mismo, dar un rodeo, para poder llegar al punto de partida; hay, pues, un recorrido, un trayecto que completar, que hace que la divinidad tenga que “llegar a ser” o que “hacerse” a sí misma. Por tanto, en esta concepción del ser perfecto hay un desdoblamiento de la divinidad, pues el “principio” no

es el “término”: el Dios del término de la “vuelta” no es, no puede ser, el Dios del “principio”, pues éste aún no se posee y el otro sí.

Para santo Tomás de Aquino Dios es el Ser por esencia, el *Ipsum Esse*, el Ser subsistente. Si en las criaturas se da la distinción real *esse-essentia*, en Dios no; por eso, aunque para hablar de Dios tengamos que atribuirle una esencia y, con ella, unas perfecciones, en realidad tanto la esencia como esas perfecciones son una sola cosa: el Ser no limitado por la esencia.

En esta concepción la voluntad divina es posterior –como perfección– a la inteligencia divina. La omnipotencia, para santo Tomás, no es una perfección “intrínseca” de la divinidad, porque la ejerce sólo *ad extra*, o sea, respecto de las criaturas. Dios no se produce a sí mismo, no es *causa sui*, ni formal ni eficientemente, porque un Dios “causado” es una contradicción. Por tanto, aunque Dios se conozca a sí mismo, su Ser es, por decirlo de algún modo, “anterior” a su Sabiduría; o, dicho de otro modo, Dios es la Sabiduría infinita por ser el Ser subsistente, no al revés. A esto hay que añadir que, según la revelación cristiana, Dios es Trino en Personas, y la Segunda Persona de la Trinidad es precisamente el Verbo divino, el conocimiento que el Padre –el Origen– tiene de sí mismo; la distinción entre las Personas divinas no es una distinción de razón sino “real”, en la unidad de una misma Naturaleza.

Este somero recorrido tiene sentido e importancia porque la idea de Dios va a cambiar de un modo profundo con Duns Escoto y, más radicalmente, con Guillermo de Ockham. Para Escoto Dios es el Ser Infinito, no siendo la infinitud un predicado, sino el modo en que se da el Ser en la divinidad. Aparece aquí, por primera vez, la noción de “infinito positivo”, que sostendrá también Descartes. Pero Escoto, que busca evitar el “racionalismo” del averroísmo latino, sitúa la voluntad –y la libertad– divina por delante y por encima de la inteligencia. Efectivamente, si las perfecciones divinas se derivan de la infinitud, la inteligencia es sólo una de ellas y no puede identificarse directamente con el Ser de Dios; resulta así que Dios, entendido como la pureza formal absoluta, sobrepasa su propia inteligencia: el conocimiento que Dios tiene de sí mismo no alcanza a comprender plenamente la infinitud divina. En cambio, la voluntad, si ha de ser libre y omnipotente, no puede someterse a la inteligencia pues, en ese caso, estaría determinada, no sería verdaderamente libre. De ahí su doctrina de la *perseitas*: la voluntad actúa por sí misma, sin esperar a que la inteligencia le señale un fin; y de ahí también que defienda que, salvo los tres primeros Mandamientos de la ley de Dios, todos los demás son de

derecho divino positivo, es decir, que podrían ser otros, e incluso contrarios a los que de hecho son.

Esta concepción de la divinidad y de la omnipotencia trae consigo otras consecuencias que interesa resaltar. En concreto, la verdad es creada por Dios: las ideas eternas son “criaturas”, no se identifican con el ser de Dios, y tienen, por tanto, un *esse diminutum* que las distingue de las criaturas que han sido creadas y, por tanto, son en sentido pleno.

Como puede verse, no andamos lejos de algunas ideas cartesianas, hasta el punto de que se ha llegado a decir que “detrás de Descartes está Escoto”⁷⁰. Más aún, “Escoto no acepta que la inteligencia sea tan potente como dice Aristóteles porque percibe en ello un peligro. Escoto intenta compensar esa amenaza apelando a su experiencia del amor cristiano; en la apelación establece la primacía de la voluntad. Si la voluntad es primariamente activa (lo único activo) y, correlativamente, la inteligencia se hace pasiva, Aristóteles es controlado. Porque una inteligencia pasiva no puede conocer el ser del todo, no puede agotar la realidad”⁷¹.

Otras consecuencias de la postura de Escoto, que encontramos en Descartes, pueden resumirse así: “las preferencias de Escoto comportan que el infinito y la omnipotencia se reservan a la teología. Se atribuye al infinito un estatuto absoluto, previo a la misma intelección divina e inaccesible a la humana. Escoto llama a las Personas divinas ‘producciones’”⁷².

El Dios de Escoto es omnipotente, no se guía por la razón; estamos al borde de la arbitrariedad y del contingentismo radical. El paso siguiente estaba casi iniciado, y no tardó mucho en darse; corrigiendo a Escoto, su autor será Ockham.

Ockham parte de un dato de fe: en el Credo el primer atributo divino que aparece es la omnipotencia, luego Dios debe definirse por ella. Dios es el Ser perfecto, el máximo, “ahora bien, en el planteamiento de Ockham el máximo es la indeterminación completa, por lo que propiamente no es pensable... ¿Qué quiere decir indeterminación completa? En términos de pensamiento no quiere decir nada; la indeterminación completa, propiamente hablando, no es pensable: es justamente la declaración de impensabilidad; pero la declaración de impensabilidad, ¿es una declaración de exclusión

70 POLO, L., *Presente y futuro*, p. 60.

71 POLO, L., *Presente y futuro*, p. 49.

72 POLO, L., *Presente y futuro*, p. 49.

óptica, por así decirlo? Esto es, ¿lo rotundamente impensable, o por completo indeterminado, no existe de ninguna manera? Sí (aunque sustituyendo lo que se llama *ser*). ¿Cuál es el estatuto ‘real’ del máximo como indeterminación impensable sin más? La voluntad...: es la voluntad divina”⁷³.

Pero la voluntad, que en Escoto se movía *per se*, es aún más arbitraria en la doctrina ockhamista, porque “la voluntad es justamente el correlato de lo impensable, siempre que sea la voluntad arbitraria... Una voluntad enteramente soberana, no regida por ninguna necesidad, primaria respecto del ser y de la verdad, no es ella ninguna formalidad determinada... Instalar la negación en el lugar del máximo pensable significa que el máximo, al ser impensable de suyo, no es un inteligible, sino la voluntad: *esse ut voluntas non potest esse, simpliciter, in intellectu*. La facticidad es la determinación correlativa, intuita precisamente como singular, que depende absolutamente, y esto quiere decir arbitrariamente, del máximo interpretado como voluntad. Así entiende Ockham la creación”⁷⁴. La *perseitas* recibe ahora el nombre de espontaneidad: Dios no “sabe” lo que hace, pero lo puede hacer todo. En cambio la criatura debe carecer de consistencia, puesto que depende absolutamente de la arbitrariedad divina: “en el planteamiento de Ockham, el máximo general no es regla alguna: es una voluntad absoluta (la *voluntas ordinata* es una posibilidad *a posteriori*). Las determinaciones (las criaturas) se intuyen como singulares..., y son producidas por dicha voluntad sin someterse a ninguna ley inteligible (arbitrariedad de la voluntad)”⁷⁵.

Aunque el Dios de Descartes no es el de Ockham, es fácil comprobar que tienen bastantes cosas en común, que se amplían si se tiene en cuenta, además, que “al enfocar el máximo como voluntad, precipita la noción de singular y se niega que las relaciones entre singulares sean reales; con esto se excluye la consistencia de la lógica formal, puesto que la máxima generalidad no es lógica ni coincide con ninguna regla. Por tanto, lo real creado es contingente en un sentido muy crudo: como dependiente del arbitrio voluntario. El producto de la arbitrariedad omnipotente resulta asegurado solamente en su individualidad instantánea: el singular *es* sin que haya manera

73 POLO, L., *Curso de teoría*, III, p. 202.

74 POLO, L., *Curso de teoría*, III, p. 203.

75 POLO, L., *Curso de teoría*, III, p. 204.

de adscribir una necesidad inteligible al *hecho* de que sea. En tales condiciones no cabe ni siquiera hablar propiamente de aniquilación”⁷⁶.

La voluntad –ni siquiera el bien, que depende de la voluntad– sustituye al ser: es el primer y único trascendental, si es que es posible hablar ya de trascendentales. Más bien habría que decir que los trascendentales han sido sustituidos por nociones modales: Dios es la necesidad absoluta; la criatura contingencia o posibilidad. La existencia –el ser– no es más que un *hecho* instantáneo que ha de ser creado y recreado por Dios en cada instante. Dios, por su parte, es incognoscible incluso por Él mismo, porque de lo contrario su voluntad dependería de su ser.

La teoría de Ockham tiene, a pesar de él mismo, su lógica interna, pues “Ockham es consecuente a su modo. Si la voluntad lo es todo, hay que romper el espejo: nominalismo. El nominalismo es la pura consecuencia de la voluntad totalitaria y desbocada, que no está previamente regulada. Y ¿quién regula a la voluntad si no es la inteligencia?”⁷⁷.

¿Qué decir de la idea cartesiana de Dios? Antes de iniciar su estudio puede ya adelantarse que “Descartes es un voluntarista que trata de someter la inteligencia al imperio de ciertos actos voluntarios. La inteligencia es incapaz de presentar resistencia, porque es pasiva. Los actos voluntarios que contribuyen a la constitución de la filosofía temática de Descartes son, principalmente, cuatro: la duda, la afirmación, el análisis y el sometimiento. Con ellos se corresponden: la secuencia pienso-soy; la noción de sustancia; las ideas claras y distintas; la idea de Dios”⁷⁸.

Pero antes de estudiar el Dios cartesiano hemos de detenernos en el argumento *a simultaneo* de san Anselmo, porque ya en vida de Descartes se le reprochó haber “repetido” dicha demostración, y se le criticó con argumentos semejantes a los que habitualmente se le hacen a san Anselmo.

Recordemos el argumento: “la originalidad de este hallazgo es sorprendente: sienta una relación que no se había pensado nunca, a saber, que el máximo pensable (*id quo maius cogitari nequit*) no puede estar sólo en el intelecto, porque es contradictorio sostener que aquello cuyo mayor no se puede pensar no es, también, real”⁷⁹. Las diferencias con el argumento

76 POLO, L., *Curso de teoría*, III, p. 204.

77 POLO, L., *Presente y futuro*, pp. 56-57.

78 POLO, L., *Presente y futuro*, pp. 60-61.

79 POLO, L., *Curso de teoría*, III, p. 124.

ontológico cartesiano son notables, empezando porque Descartes no lo plantea en el plano objetivo: su idea de Dios no es un objeto pensado, carece de contenido objetivo, y no se llega a ella “mirando hacia adelante”, sino “retrocediendo” más allá del *sum*. De todos modos, si hubiera que comparar el argumento *a simultaneo* con el pensamiento cartesiano, habría que hacerlo con el *cogito*, no con la demostración de la existencia de Dios: “en Descartes hay una versión del argumento anselmiano más relevante que el *cogito-sum* (es el llamado argumento ontológico). En cambio, si en vez de fijarnos en su aspecto argumentativo –que es bastante artificial–, atendemos a las nociones en juego, se aprecia que el *cogito-sum* es formalmente asimilable al argumento *a simultaneo*”⁸⁰. En efecto, como ya se ha dicho, Descartes pasa del pensar puro a la posición empírica del yo: sólo hay pensamiento si existo, pero la existencia es exclusivamente empírica, puesto que queda fuera –antes– del pensamiento, ya que se requiere para poder pensar.

Algo parecido cabe decir de la demostración de san Anselmo: “el descubrimiento de Anselmo es sumamente problemático. Porque si el máximo pensable es máximo (pensable), pero no puede ser sólo (máximo) pensable, ¿qué es lo que le añade el ser real al máximo pensable? En rigor, no le añade, en cuanto que pensable, nada, puesto que, en caso contrario, la hipótesis del máximo pensable se destruiría. Es decir, cabe darle la vuelta al argumento *a simultaneo*: ¿qué significa para el máximo pensable estar en la realidad? Nada pensable que se pueda añadir al máximo pensable, ya que, si se añade, la contradicción que lleva pensar que el máximo pensable no puede estar sólo en la mente (tiene que estar también en la realidad) aparece *a priori* (si atribuimos al *estar* en la realidad algún valor pensable, el máximo pensable desaparece de la mente)”⁸¹.

¿Por qué este argumento es paralelo al *cogito* si pretende demostrar la existencia de Dios, no la del sujeto pensante? Porque “lo que ha descubierto es el valor factual, posicional del ser: el ser del máximo pensable en cuanto añadido al máximo pensable no es sino el hecho de que está realmente puesto; no puede ser otra cosa, según el argumento”⁸². En el caso de

80 POLO, L., *Curso de teoría*, III, p. 124.

81 POLO, L., *Curso de teoría*, III, p. 124.

82 POLO, L., *Curso de teoría*, III, p. 125.

Descartes hay que decir que “el *sum* respecto del *cogito* es la facticidad con que se omite la consideración de la conexión del pensar y lo pensado”⁸³.

Por lo demás, la idea cartesiana de Dios no es, en absoluto, la idea del máximo pensable, aun siendo la idea más perfecta y más clara (según Descartes); no hay otra idea mayor –no cabe–, pero no es una idea objetiva, sino la identidad de pensar y ser, la cual sólo puede ser infinita en acto, ya que un pensar finito nunca podría alcanzar una evidencia absoluta. La fuerza del argumento está en que no puedo pensar un Dios sin existencia, si es que Dios es tal como lo que entiende Descartes.

6. EL INFINITO CARTESIANO

Lo más propio de Dios, para Descartes, es la infinitud, de la que, según él, tenemos una idea positiva y además es anterior a la idea de lo finito, que es, por tanto, una idea negativa. Pero “no debemos confundir la idea de infinito con la idea de indefinido. Ciertamente, se puede hablar de infinito numérico... También cabe hablar de un infinito temporal... Y también es posible hablar de un infinito espacial... Sin embargo, en estos y otros casos parecidos, Descartes prefiere hablar no de infinito, sino de indefinido. No se cansa de repetir que no es lo mismo lo uno que lo otro. Unas veces establece la diferencia diciendo que indefinido es aquello que carece de límites sólo en ciertos aspectos, como la extensión de los espacios imaginarios, la serie de los números, la divisibilidad de la materia, etc... Otras veces establece la diferencia asegurando que lo indefinido es aquello a lo que, por falta de razones, no podemos asignarle límites... Cualquiera que sea la manera de establecer la diferencia entre lo uno y lo otro, debemos ‘reservar el nombre de infinito únicamente para Dios, bien porque en manera alguna observamos límites en sus perfecciones, bien porque estamos muy seguros de que no puede tenerlos’ (*Principios*, I, 27)”⁸⁴.

La idea de Dios es, como se ha visto, la de un ser en el que pensar y ser coinciden, en el que, por tanto, no hay posibilidad de error porque, además, crea lo que piensa, ya que su inteligencia no se detiene “ante” el objeto sin alcanzar la realidad. Dios, por tanto, no tiene que “afirmar” nada, ni puede

83 POLO, L., *Curso de teoría*, III, p. 148.

84 FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. L., *Descartes. Dios. Su naturaleza*, 2ª ed., Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 35, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, pp. 5-6.

errar y, además, posee todas las perfecciones de que pueda tener idea, o sea, todas sin excluir ninguna, puesto que las ideas son obra suya, y las posee en grado infinito porque su evidencia es infinita.

La idea de Dios es simple y tan clara que “no debo juzgar que yo no concibo el infinito por medio de una verdadera idea, sino por medio de una mera negación de lo finito (así como concibo el reposo y la oscuridad por medio de la negación del movimiento y de la luz): pues, al contrario, veo manifiestamente que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita y, por ende, que, en cierto modo, tengo antes en mí la noción de lo infinito que la de lo finito: antes la de Dios que la de mí mismo”⁸⁵. Su claridad deriva de que “contiene en sí todo lo que mi espíritu concibe clara y distintamente como real y verdadero, y todo lo que comporta alguna perfección”⁸⁶. El infinito contiene todo lo real –toda perfección– que me es posible concebir, pero sin límite alguno. Por eso –nos dice ahora Descartes– “es cierto que si mi espíritu estuviera desprovisto de algunos prejuicios, y mi pensamiento no fuera distraído por la continua presencia de las imágenes de las cosas sensibles, nada conocería primero ni más fácilmente que a Él”⁸⁷.

Que no pueda abarcarla no quiere decir que no pueda concebirla. Dios escapa a nuestra comprensión porque nuestra mente es finita, pero su idea no deja de ser positiva, pues encierra en sí todas las perfecciones que podamos concebir en grado eminente. Este conocimiento es tan importante, que “veo muy claramente que la certeza y verdad de toda ciencia depende sólo del conocimiento del verdadero Dios; de manera que, antes de conocerlo, yo no podía saber con perfección cosa alguna”⁸⁸.

Al explicar la causa del error Descartes lo atribuye a que la voluntad se extiende a más cosas que la inteligencia, o sea, a que es más amplia. Pero “tampoco debo quejarme porque me haya dado una voluntad más amplia que el entendimiento, puesto que, consistiendo la voluntad en una sola cosa y siendo, por así decirlo, indivisible, parece que su naturaleza es tal que no podría quitársele algo sin destruirla”⁸⁹. Pues bien, en Dios inteligencia y voluntad son una sola cosa, pero como en Dios no hay pasividad ni

85 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 3ª Meditación, p. 39.

86 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 3ª Meditación, p. 39.

87 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 5ª Meditación, p. 57.

88 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 5ª Meditación, p. 59.

89 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 4ª Meditación, p. 50.

posibilidad de error, esta identidad ha de entenderse como que su inteligencia no “piensa” lo que luego será afirmado por la voluntad, sino como una pura “voluntad”, en el sentido que Descartes daba a este término cuando distinguía entre sus diversos modos de “pensar”: por una parte estaban las “ideas”, que “son como imágenes de la cosas”, y por otra las “voluntades o afecciones y los juicios”, “como cuando quiero, temo, afirmo o niego; pues, si bien concibo entonces alguna cosa de la que trata la acción de mi espíritu, añado asimismo algo, mediante esa acción, a la idea que tengo de aquella cosa”⁹⁰.

En Dios todas las ideas van acompañadas por “la acción de mi (su) espíritu”, mediante la cual “añado algo a la idea”. Sólo así inteligencia y voluntad pueden identificarse, sólo de este modo la inteligencia deja de ser pasiva. La infinitud divina consiste propiamente en esta identidad, que impide que la voluntad sea “más extensa” que la inteligencia, o que afirme algo sin haberlo concebido muy clara y distintamente.

Si, usando una terminología que también se encuentra en Descartes, nos preguntamos por el “constitutivo formal” de Dios, habría que decir que la infinitud no es otra cosa que la omnipotencia: el poder de la voluntad divina es infinito, por eso sus “voluntades” son todas eficaces, reales.

Pero donde se muestra de modo más evidente la omnipotencia divina es en la noción de *causa sui*. Normalmente se pensaba que la omnipotencia no podía ser más que un atributo divino por referencia a las criaturas, pues no tiene sentido serlo respecto de uno mismo: ¿qué podría hacer un ser infinito a favor suyo? Pero el voluntarismo, a partir de Escoto y sobre todo de Ockham, entiende la omnipotencia como un atributo *ad intra*; por ejemplo, al hablar de las Personas divinas, Escoto las llama “producciones”. En Descartes esta nueva doctrina se justifica con numerosos argumentos. Normalmente se distinguía entre el “ejercicio” de la causalidad y la esencia del ser que la ejerce; la causalidad es, por decirlo en terminología tradicional, un acto segundo, una acción realizada por una sustancia. “Descartes sabe bien que ésa es la tesis de quienes distinguen entre la causalidad de la causa y el ejercicio de esa causalidad. Pero cree que hay que renunciar a esa distinción, identificando la causalidad de la causa con el ejercicio de la causalidad, que es como poner la esencia de la causalidad en la producción del efecto por parte de la causa, pues propiamente sólo se puede afirmar que una cosa es causa de otra, cuando la produce. Como él mismo dice, la causa eficiente,

90 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 3ª Meditación, p. 33.

‘hablando con propiedad, sólo adquiere el nombre y la naturaleza de causa eficiente, cuando produce su efecto’ (*Respuesta a las Primeras objeciones*, AT, IX/1, 86)”⁹¹.

Descartes se defiende de las objeciones que se le hacen afirmando que Dios es causa de sí mismo, pero no efecto de sí mismo⁹². Y es que “a quien pregunta por qué existe Dios, no ha de responderse, ciertamente, en términos de causa eficiente propiamente dicha, sino sólo en términos de la esencia misma de la cosa, o sea, por la causa formal, la cual, precisamente por no distinguirse en Dios existencia de esencia, guarda estrecha relación con la causa eficiente, y, por ello, puede ser llamada cuasi eficiente”⁹³. Dios existe *per se*, pero no en el sentido que tenía esta expresión tradicionalmente —como incausado—, sino como causa de su existencia; y Descartes se disculpa por su modo de expresarse insistiendo en el tema: “espero que no se me reproche el haber usado la analogía de la causa eficiente para explicar cosas concernientes a la causa formal, es decir, a la esencia misma de Dios”⁹⁴. Por tanto, esencia, forma y causa formal nombran lo mismo, y la existencia, que se identifica con ella, es, con todo, una consecuencia (por no usar el término “efecto”) de la esencia⁹⁵.

En el *cogito, ergo sum*, el *sum* no depende del pensar sino a la inversa, ya que si no soy no puedo pensar; pero en Dios *cogito* es *sum* porque *cogito* es voluntad, poder, ser: “yo no he dicho ser imposible que una cosa sea causa eficiente de sí misma; pues aunque ello sea del todo cierto cuando se circunscribe la significación de *eficiente* a las causas que son diferentes de sus efectos, o que los preceden en el tiempo, no parece que en este caso dicha significación deba ser circunscrita así, tanto porque ello sería fútil... como también porque la luz natural no nos dicta que sea propio de la causa eficiente preceder en el tiempo a su efecto”⁹⁶.

En otro momento Descartes expresa de un modo más explícito su concepción de las sustancias espirituales: “ninguna sustancia incorpórea puede

91 FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. L., *Descartes*, p. 35.

92 Cfr. DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas, Cuartas Respuestas*, p. 195.

93 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas, Cuartas Respuestas*, p. 196.

94 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas, Cuartas Respuestas*, p. 194.

95 Cfr. DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas, Cuartas Respuestas*, pp. 192-193.

96 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas, Primeras respuestas*, p. 91.

ser propiamente extensa. Entiendo la sustancia incorpórea como cierta potencia o fuerza, que, aunque aplicada a las cosas extensas, no por eso es extensa, como el fuego está en el hierro rojo sin que se pueda decir por eso que el hierro es rojo”⁹⁷; en efecto, la *res extensa* es inerte, pero lo que no es extenso es “cierta potencia o fuerza” que, en el caso de Dios es infinita: la omnipotencia.

Dios, como *causa sui*, se ha dado todas sus perfecciones, las cuales las posee no objetivamente sino formalmente, o sea, como su causa. Si el constitutivo formal de la divinidad es la infinitud, equivalente a la omnipotencia, todos los demás atributos divinos pueden –deben– derivar de éste. Por eso, cuando Descartes los enumera, siempre pueden “reducirse” a la infinitud que, como en el caso de Escoto, no es propiamente un atributo, sino una perfección intrínseca de la esencia de la divinidad: infinitud no se “atribuye” al ser de Dios sino que se identifica con su Ser. Aunque Descartes suele usar el término “sustancia” y no el de “ser”, sin embargo advierte que “‘para que yo pueda concebir un ser finito, es preciso que sustraiga alguna cosa de la noción general del ser’ (A *Clerselier*, 23 abril 1649, AT, V, 356), pues, por el solo hecho de concebir el ser ‘sin pensar si es finito o infinito, lo que concibo es el ser infinito’ (Ibidem). Y es que aquello por ‘lo que lo infinito difiere de lo finito es real y positivo, mientras que... la limitación por la que lo finito difiere de lo infinito es un no ser o una negación de ser. Ahora bien, lo que no es no puede llevar al conocimiento de lo que es, sino, al contrario, es a partir del conocimiento de una cosa como debo concebir su negación’ (A *Hyperaspistes*, agosto 1641)”⁹⁸.

Es fácil observar el giro radical que Descartes ha dado a su metafísica una vez demostrada la existencia de Dios. El punto de partida fue la duda y, gracias a ella, el hallazgo del *sum* como indudable; a partir ahí arbitró un procedimiento para extender la evidencia a las ideas objetivas, si bien sólo para tomarlas como punto de apoyo para afirmar la realidad. El criterio de certeza lo obtuvo considerando la evidencia del *cogito*. Pero una vez demostrada la existencia de Dios y, sobre todo, después de “entender” su naturaleza, la estructura de la metafísica cartesiana deja de apoyarse en el *cogito*, que es sustituido por Dios. Y es normal que sea así –aunque no sea

97 DESCARTES, R., A *Morus*, 5 febrero 1649, en *Oeuvres de Descartes*, vol. V, *Correspondance: mai 1647-février 1650*, Ch. Adam / P. Tannery (eds.), Vrin, Paris, 1974, p. 270. Cit. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. L., *Descartes*, p. 11.

98 FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. L., *Descartes*, p. 6.

muy consecuente— porque la idea de infinito es positiva, es decir, es anterior a la de finito, es —o debería haber sido— conocida antes que lo finito, y es la más clara y distinta de todas, o sea, aquella de la que puede obtenerse un criterio de certeza absolutamente indudable. Tan es así que “explícitamente podemos conocer antes nuestra imperfección que la perfección de Dios, ya que podemos prestarnos atención a nosotros mismos antes que a Dios y deducir antes nuestra finitud que su infinitud. Sin embargo, implícitamente el conocimiento de Dios y de sus perfecciones debe preceder siempre a nuestro conocimiento y al de nuestras perfecciones”⁹⁹.

Descartes no es ontologista: no conocemos todo en Dios; pero sin conocer a Dios no podemos estar ciertos de nada, la evidencia finita no garantiza una verdadera certeza; sólo sabiendo que Dios es nuestro creador y que todo lo que tenemos depende de Él, es posible elevar la evidencia finita a certeza absoluta. La omnipotencia de Dios requiere la sumisión total del *sum*, tanto más cuanto que nada es verdadero ni bueno en sí mismo, sino sólo porque así lo ha establecido Dios.

7. LAS VERDADES ETERNAS Y LA OMNIPOTENCIA DIVINA

Cuando la voluntad antecede a la inteligencia, o sea, cuando se defiende un voluntarismo como el cartesiano, surgen problemas que carecen de solución, porque, se quiera o no, se le ponen límites a la libertad divina. Esto es lo que sucede con las ideas eternas.

Las verdades eternas son creadas y, por tanto, “son algo positivo”, tienen un ser propio, aunque sólo algunas de ellas hayan sido “creadas” como sustancias reales. La tesis de Descartes es que tanto la verdad como el bien dependen de la voluntad divina y son lo que son y como son porque así lo ha establecido libremente Dios.

“Dice Descartes que Dios es ‘el autor de la existencia como de la esencia de las criaturas’. Y, sin solución de continuidad, añade: ‘ahora bien, esa esencia no es otra cosa que esas verdades eternas’ (A *Mersenne*, 27 mayo 1630, AT, I, 152). Hablar de verdades eternas es, pues, hablar de la esencia

99 DESCARTES, R., *Entretien avec Burman*, 16 abril 1648, en *Oeuvres de Descartes*, vol. V, Ch. Adam / P. Tannery (eds.), p. 153. Citado por FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. L., *Descartes*, p. 7.

o naturaleza de las criaturas”¹⁰⁰. Nada escapa al control de la voluntad divina, todo depende de ella, no sólo las criaturas sino también la verdad.

Es cierto que en Dios se identifican la inteligencia y la voluntad, pero ya se ha visto lo que esto quiere decir para Descartes: que en Dios sólo hay “voluntades”, pues la inteligencia no es pasiva; por tanto, piense lo que piense, Dios crea, ya sean verdades o realidades. Las verdades de la geometría, por ejemplo, no son una invención de la mente humana sino que “son algo, y no una pura nada; pues resulta evidentísimo que todo lo que es verdadero es algo”¹⁰¹. Para el voluntarismo cartesiano no hay ni una sola verdad y ningún bien que no sea creado por Dios: “cuando se considera con atención la inmensidad de Dios, se ve con evidencia que no puede haber nada que no dependa de Él; y no sólo todo lo que subsiste, sino todo orden, ley o criterio de bondad y verdad, de Él dependen. Si no fuera así..., no habría sido del todo indiferente al crear las cosas que ha creado. Pues si algún criterio de bondad hubiera precedido a su preordenación, le hubiese determinado, entonces, a hacer lo mejor. Mas sucede al contrario: que, como se ha determinado a hacer las cosas que hay en el mundo, por esa razón (como el *Génesis* dice) *son muy buenas*: es decir, que la razón de que sean buenas depende de que ha querido hacerlas así”¹⁰².

Por si quedara alguna duda, y sin negar que razón y voluntad en Dios se identifican, Descartes aclara que “no hay por qué pensar *que las verdades eternas dependen del entendimiento humano, o de la existencia de las cosas*, sino tan solo de la voluntad de Dios que, como supremo legislador, las ha ordenado y establecido desde la eternidad”¹⁰³.

El poder de Dios no está limitado siquiera por el principio de contradicción; al contrario, este principio ha sido establecido por la voluntad divina: “es inútil preguntar cómo es que Dios hubiera podido hacer, desde toda la eternidad, que dos por cuatro no fuesen ocho, etc., pues confieso que eso no podemos entenderlo; mas como, por otra parte, sí comprendo muy bien que nada puede existir, sea cual sea su género de ser, que no dependa de Dios, así como que a Dios le ha sido muy fácil disponer ciertas cosas de manera que los hombres no pudiesen entender que fueran de otro modo que

100 FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. L., *Descartes*, pp. 24-25.

101 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 4ª Meditación, p. 54.

102 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, Sextas Respuestas, 8, pp. 332-333.

103 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, Sextas Respuestas, 8, p. 333.

como son, sería contrario a la razón dudar de cosas que entendemos muy bien por causa de algunas otras que ni comprendemos ni vemos que debiéramos comprender”¹⁰⁴. Más aún, “respecto a la dificultad de concebir cómo Dios es libre e indiferente para hacer que los tres ángulos de un triángulo no equivalgan a dos rectos o en general que las proposiciones contradictorias puedan darse a la vez, se puede solucionar fácilmente considerando que la potencia de Dios no puede tener límite alguno”¹⁰⁵.

La duda del ateo tiene aquí su fundamento; si no cree en Dios y mientras no admita su existencia y que depende totalmente de Él, no podrá estar cierto de nada, incluidas las verdades que le parezcan más evidentes, pues siempre es posible ponerlas en duda¹⁰⁶. En el caso del no ateo se requiere un acto de sumisión total a la voluntad de Dios que, de este modo, es el fundamento de toda certeza. Toda la filosofía construida a partir de la duda y fundada en el *cogito* como primer principio, queda sin valor, porque el único y verdadero fundamento sólo puede ser la dependencia de Dios, de modo que “si no supiéramos que todo cuanto en nosotros es real y verdadero proviene de un ser perfecto e infinito, entonces, por claras y distintas que nuestras ideas fuesen, no habría razón alguna que nos asegurase que tienen la perfección de ser verdaderas”¹⁰⁷. Incluso la inmortalidad del alma, que Descartes había demostrado inmediatamente después del *cogito*, queda en entredicho porque “a la pregunta de si Dios, mediante su absoluta potencia, no ha determinado acaso que las almas humanas cesen de existir al mismo tiempo que los cuerpos a los que están unidas, sólo Dios puede responder. Y siendo así que nos ha revelado que ello no sucederá, no debe quedarnos duda alguna tocante a ese punto”¹⁰⁸. En último extremo todo depende de la voluntad de Dios, que sólo podemos conocer por revelación, pues Dios puede aniquilar lo que, por su naturaleza, es inmortal.

Se comprende ahora que la ética de Descartes no haga referencia, directa ni indirectamente, a la ley natural, tal como la habían entendido los teólogos medievales y especialmente santo Tomás. En un mundo completamente

104 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas, Sextas Respuestas*, 8, p. 333.

105 DESCARTES, R., *A Mesland*, 2 mayo 1644, en *Oeuvres de Descartes*, vol. IV, Ch. Adam / P. Tannery (eds.), p. 118.

106 Cfr. DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas, Segundas Respuestas*, pp. 115-116.

107 DESCARTES, R., *Discurso de Método*, 4ª parte, p. 73.

108 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas, Segundas Respuestas*, p. 124.

contingente, la bondad no existe más que porque Dios ha establecido que algunas cosas y acciones sean buenas. Por tanto, la ley de Dios es, toda ella, ley divino-positiva. Así, a la objeción: “¿habría podido Dios mandar a su criatura que lo odiase y hacer consistir en eso el bien?”, Descartes responde: “ya no puede. Y no sabemos qué hubiera podido. Y ¿por qué no habría podido prescribir ese mandato a su criatura?”¹⁰⁹.

Más aún, propiamente no puede decirse que Dios ame a las criaturas. Lo propio de la voluntad divina es la indiferencia, no el amor; si las ama es porque quiere, no porque haya puesto en ellas un cierto grado de bondad, por así decir objetiva. La creación no es buena ni mala en sí misma; ninguna criatura merece el amor de Dios, sino que es Dios mismo quien, al quererlas, las hace buenas. La bondad no es intrínseca al ser de la criatura, no es una propiedad trascendental, sino una propiedad añadida por la voluntad de Dios: la creación divina, no el ser, es la causa de la bondad de la criatura. También se comprende ahora por qué Descartes considera que la virtud más elevada es la generosidad, o sea, hacer el bien sin motivo alguno, hacer siempre lo que nos parece mejor por pura liberalidad, no por deseo o atracción, pues de este modo nos hacemos semejantes a Dios¹¹⁰.

La omnipotencia es tal que no podemos comprenderla, ya que incluso lo contradictorio podría ser hecho por Dios: “creo que jamás debemos decir que una cosa es imposible para Dios; porque, al depender de su omnipotencia todo lo que es verdadero y bueno, no me atrevo a decir que Dios no pueda hacer una montaña sin valle, o que uno y dos no sean tres. Únicamente digo que me ha concedido un espíritu de tal naturaleza que yo no podría concebir una montaña sin valle, o que uno y dos no fueran tres, etc. Solamente digo que tales cosas implican contradicción en mi concepción”¹¹¹.

109 DESCARTES, R., *Entretien avec Burman*, I, 23, en *Oeuvres de Descartes*, vol. IX/2, *Principes*, Ch. Adam / P. Tannery (eds.), Vrin, Paris, 1964, p. 35.

110 Cfr. DESCARTES, L., *Las pasiones del alma*, art. 152 y 153.

111 DESCARTES, R., *A Arnauld*, 29 julio 1648, en *Oeuvres de Descartes*, vol. V, Ch. Adam / P. Tannery (eds.), p. 224. Por eso no es fácil “justificar” a Dios con el argumento de que “sería demasiado simple... atribuir a Dios una voluntad ciega. Descartes no subordina la sabiduría de Dios a su potencia, las declara idénticas, pretendiendo que no difieran en nada, *ne quidem ratione*”. ALQUIÉ, F., *La découverte métaphysique*, pp. 107-108, ya que el “acuerdo” entre el ser y la bondad

Todo esto podría llevar a desconfiar completamente de la razón, a caer en el escepticismo; y, sin embargo, a Descartes le lleva a la certeza más absoluta. Aunque dependamos de Dios de un modo total, aunque la verdad y el bien sean también criaturas divinas y, por tanto, no guíen a la voluntad de Dios, con todo Dios es inmutable y, en consecuencia, una vez que ha establecido la verdad y el bien, éstos adquieren carácter de eternidad: no cambiarán nunca. Por eso, si se logra conocer qué es lo que Dios ha establecido como verdadero y como bueno, se puede conocer la realidad sin error y se puede actuar rectamente. De este modo, la sumisión a Dios adquiere un carácter absoluto, porque no consiste sólo en asumir lo que nos manda, sino en admitir todo y en todos los campos –también en la ciencia– según sus designios, designios, por otra parte, incomprensibles para el hombre, puesto que no responden a una “lógica” distinta de la que el mismo Dios ha querido darle.

¿Por qué Dios es inmutable?, ¿por qué, una vez que ha decidido algo no es libre para decidir después lo contrario?, ¿no supone un límite a la libertad divina el que no pueda cambiar sus decisiones? El voluntarismo se enfrenta siempre a un dilema que no es posible resolver y que le lleva a contradecirse. En Ockham, por ejemplo, la libertad divina no podía someterse a ninguna ley o norma, porque, en ese caso, quedaría sometida a la razón; en Descartes la libertad divina queda “fijada” en cada una de sus decisiones, de modo que ya no puede cambiar; sólo así es posible la existencia de verdades eternas pues, de lo contrario, cambiarían continuamente y dejarían de ser eternas.

La razón por la que Descartes piensa que Dios no muda nunca sus decisiones es la inmutabilidad divina. Descartes llegó a la existencia de las verdades eternas después de haber descubierto la omnipotencia divina y precisamente por ello; este descubrimiento, como verdad central de su filosofía, hace que “la metafísica separe y corte el mundo en dos planos: el de la comprensión y el del ser, que conocemos sin comprenderlo, y a partir del cual toda otra cosa debe ser comprendida y situada. El mecanicismo, las verdades matemáticas, todo lo que, a primera vista, parecía constituir la necesidad, parece contingente si lo relacionamos con la fuente de toda

es meramente fáctico, “pues siendo Dios la fuente común de todo ser, y de todo pensamiento, sólo Él puede garantizar el acuerdo entre el pensamiento y el ser, que en Él son la misma cosa, pues voluntad creadora y entendimiento divino no pueden distinguirse”. ALQUIÉ, F., *La découverte métaphysique*, p. 256.

necesidad, que es el Ser, del cual sabemos que es sin saber qué es”¹¹². Pero aunque pueda ser cierto en cuanto a su origen, no lo es respecto al modo como es demostrada su existencia, porque en la quinta *Meditación* la existencia de verdades eternas es anterior al argumento ontológico, al que sirve de base. Primero, pues, se demuestra la existencia de verdades eternas y luego viene la pregunta: “¿no puedo extraer de ahí un argumento que pruebe la existencia de Dios?”¹¹³ ¿Qué es entonces previo, el conocimiento de la existencia de verdades eternas o el conocimiento de la existencia y la omnipotencia de Dios?

La *Quinta Meditación* lleva el siguiente título: “De la esencia de las cosas materiales; y otra vez de la existencia de Dios”¹¹⁴. Una vez más Descartes va a pasar de la esencia a la existencia, pero en este caso la esencia de las cosas materiales no va a servir para demostrar la existencia de esas mismas cosas, sino la del Ser Supremo. ¿Qué tiene la esencia de las cosas materiales que no tengan otras esencias? Por lo pronto Descartes dice concebir “distintamente esa cantidad que los filósofos llaman comúnmente cantidad continua, o sea, la extensión... que hay en esa cantidad, o más bien en la cosa a la que se le atribuye. Además, puedo enumerar en ella diversas partes, y atribuir a cada una de esas partes toda suerte de magnitudes, figuras, situaciones y movimiento...”¹¹⁵. Pero lo asombroso es que la verdad de estas concepciones “es tan manifiesta y se acomoda tan bien a mi naturaleza, que, al empezar a descubrirlas, no me parece aprender nada nuevo, sino más bien que me acuerdo de algo que ya sabía antes; es decir, que percibo cosas que estaban ya en mi espíritu, aunque aún no hubiese parado mientes en ellas”¹¹⁶. Esto no significa que todas estas ideas sean innatas; pueden ser también facticias, pues Descartes enumera entre ellas la idea de duración¹¹⁷, idea sin duda facticia pues en otro lugar de las *Meditaciones* se dice que la formamos nosotros: “cuando pienso que existo ahora, y me acuerdo además de haber existido antes, y concibo varios pensamientos cuyo número conozco, entonces adquiero las ideas de duración y de número, las cuales

112 ALQUIE, F., *La découverte métaphysique*, p. 88.

113 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 5ª Meditación, p. 55.

114 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 5ª Meditación, p. 53.

115 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 5ª Meditación, p. 53.

116 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 5ª Meditación, p. 54.

117 Cfr. DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 5ª Meditación, p. 53.

puedo luego transferir a cualesquiera otras cosas”¹¹⁸. Lo importante es notar que dichas ideas no son adventicias pues las estamos conociendo “antes de examinar si tales cosas existen fuera de mí”¹¹⁹ y sobre todo porque, como acabamos de leer, al pensar en ellas “concibo cosas que estaban ya en mi espíritu”.

Además de admirarse por esta peculiaridad, Descartes se asombra porque “hallo en mí infinidad de ideas de ciertas cosas, cuyas cosas no pueden ser estimadas como una pura nada, aunque tal vez no tengan existencia fuera de mi pensamiento, y que no son fingidas por mí, aunque yo sea libre de pensarlas o no; sino que tienen naturaleza verdadera e inmutable”¹²⁰. Lo que llama la atención de Descartes es que, por ejemplo, el triángulo es como es y tiene las propiedades que tiene, lo quiera yo o no lo quiera, lo considere o no lo considere¹²¹. El que al concebir estas ideas no me parezca aprender nada nuevo sino, más bien, percibir cosas que estaban ya en mi espíritu, significa que son ideas claras y distintas, pues en ellas no se ha mezclado nada que pueda provenir de los sentidos. Ahora bien, cuando una idea era claramente conocida podía ser afirmada como verdadera, como esencia o naturaleza de algún ser existente en la realidad, “pues resulta evidentísimo que todo lo que es verdadero es algo, y más arriba he demostrado ampliamente que todo lo que conozca con claridad y distinción es verdadero”¹²². El problema, sin embargo, está en determinar qué es ese “algo”, pues es claro que las figuras geométricas no subsisten.

¿Qué realidad corresponde a esas ideas, cuál es su ser? Contra Gassendi, Descartes escribe: “en cuanto a lo que decís de que os resulta duro ver cómo se establece una cosa inmutable y eterna que no es Dios, tendríais razón si se tratase de algo existente, o si yo estableciera algo hasta tal punto inmutable, que su inmutabilidad misma no dependiera de Dios. Pero, así como los poetas fingen que los destinos han sido impuestos por Júpiter, pero una vez establecidos, él mismo está obligado a respetarlos, así también pienso yo que las esencias de las cosas, y las verdades matemáticas, no es que sean independientes de Dios, pero, como Dios lo ha querido y dispuesto así, son

118 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 3ª Meditación, p. 38.

119 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 5ª Meditación, p. 53.

120 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 5ª Meditación, p. 54.

121 Cfr. DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 5ª Meditación, p. 54.

122 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 5ª Meditación, pp. 54-55.

inmutables y eternas”¹²³. Las ideas eternas, por tanto, no existen en sí, no son sustancias, sino que son meras ideas, y las ideas no son en sí sino en el pensamiento, no son autosuficientes y, en este sentido carecen de existencia, pues todo su ser consiste en ser un modo del atributo pensamiento. Lo real, en cambio, es lo no en la mente, hasta el punto de ser, en sí, incognoscible. Como, por otra parte, entre la voluntad y la inteligencia divina no hay diferencia, ni siquiera de razón, Descartes da por sentado que estas ideas dependen de la voluntad de Dios y que su inmutabilidad y eternidad no es propia sino recibida de Dios.

Este aspecto del pensamiento cartesiano parece bastante problemático y, en parte, incongruente con el resto de su filosofía. Por una parte Descartes tenía que admitir las ideas eternas, al menos en las matemáticas, porque es gracias a las matemáticas como el mundo sensible se torna inteligible, y dicha inteligibilidad no es una arbitraria invención del hombre, pues entonces la ciencia que pensaba fundar sería relativa, sin valor absoluto; de ahí que Descartes no pueda admitir la objeción de Gassendi de que las verdades matemáticas no existen más que en el pensamiento: “Ilegáis a decir que el objeto de las matemáticas puras, como el punto, la línea, la superficie, y lo que está compuesto de tales cosas, no puede tener existencia alguna fuera del entendimiento; se sigue de ello, necesariamente, que jamás ha habido triángulo alguno en el mundo, ni nada de lo que, según concebimos, pertenece a la naturaleza del triángulo, o a la de cualquier otra figura geométrica; y, por lo tanto, que las esencias de esas cosas no han sido obtenidas a partir de cosa alguna existente. Decís que son falsas... Pero si no queréis mantener asimismo que toda la geometría es falsa, no podréis negar que, con ellas, se demuestran muchas verdades que, como no cambian nunca, y siempre son las mismas, no sin razón son llamadas inmutables y eternas”¹²⁴. El problema de fondo es el que Descartes llama, “objeción de las objeciones”¹²⁵, pero presentado ahora de un modo más directo: la esencia de los cuerpos es la extensión y ésta puede ser estudiada por las matemáticas, no porque las verdades geométricas se obtengan considerando propiedades de los cuerpos

123 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas, Quintas Respuestas*, a la Meditación 5ª, I, p. 299.

124 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas, Quintas Respuestas*, a la Meditación 5ª, I, pp. 299-300.

125 Cfr. DESCARTES, R., *Carta a Clerselier*, en *Meditaciones Metafísicas, Quintas Respuestas*, p. 311.

extensos, sino porque estas verdades son válidas porque Dios así lo ha querido; esto es lo que hace posible la matematización de la física. En Descartes geometría y física no se identifican sino que son paralelas, pero pueden superponerse porque ambas dependen de Dios, que ha querido que se correspondan perfectamente. En este sentido la teoría de las verdades eternas cumple un papel importante en la filosofía cartesiana, pues sirve para hacer inteligible el mundo físico, a pesar de que éste carezca de inteligibilidad intrínseca: las matemáticas no han nacido estudiando los cuerpos, porque “no estoy de acuerdo en que las ideas de tales figuras hayan sido alguna vez objeto de nuestros sentidos, según se cree vulgarmente”¹²⁶, y, en cambio la idea de cuerpo es una idea recibida cuya objetividad remite a una causa externa. Pensamiento y realidad concuerdan porque ambas cosas proceden de Dios y porque la extensión se rige por las leyes de la geometría.

Desde otro punto de vista las verdades eternas suponen la quiebra –al menos en parte– de la coherencia del voluntarismo defendido por Descartes. Cuando analizamos una idea objetiva, la realidad formal de la idea es idéntica en todas las ideas, pero la realidad objetiva, por ser distinta en cada caso, debe ser referida a una realidad como a su causa; y si la idea llega a ser clara y distinta entonces podemos decidir cuál es su causa y afirmarla como existente. En el caso de las ideas matemáticas ocurre algo especial porque, aunque “percibo cosas que estaban ya en mi espíritu”, a la vez sucede que esa naturaleza “no ha sido inventada por mí y no depende en modo alguno de mi espíritu; y ello es patente porque pueden demostrarse diversas propiedades de dicho triángulo... cuyas propiedades, quiéralo o no, tengo que reconocer ahora que están clarísima y evidentemente en él... y, por tanto, no puede decirse que yo las haya fingido o inventado”¹²⁷. Esas ideas, por tanto, hay que referirlas a algo real que, además, no son los cuerpos, pues “nada valdría objetar en este punto que acaso dicha idea del triángulo haya entrado en mi espíritu por la mediación de mis sentidos... puesto que yo puedo formar en mi espíritu infinidad de otras figuras, de las que no quepa sospechar ni lo más mínimo que hayan sido objeto de mis sentidos”¹²⁸. Si no pueden afirmarse ni del yo, ni de los cuerpos, ni de Dios, ¿qué cabe hacer con estas ideas? Este es el problema, insoluble, que se le plantea a Descartes y que resuelve de un modo relativamente incoherente, al

126 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas, Quintas Respuestas*, p. 300.

127 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas, 5ª Meditación*, p. 54.

128 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas, 5ª Meditación*, p. 54.

que ya se ha hecho referencia: “la necesidad y eternidad suple en cierta dirección, la afirmación voluntaria. Pero nótese: supliendo también la referencia causal a la cosa en sí. Lo que entonces resulta es la esencia referida a Dios como a su autor”¹²⁹. Es decir, propiamente en este caso no hay afirmación voluntaria de la existencia de una realidad porque, sencillamente, esa realidad no existe; lo que hay, en cambio, es un fiarse de la idea misma, que no concuerda con el resto de la teoría cartesiana. Por eso cabe decir que “en el fondo, el tema de las naturalezas eternas significa que la heterogeneidad situacional del objeto y realidad se presta, en cuanto se olviden las exigencias de la actitud voluntaria, a considerar estable y suficiente la situación de objetividad. Esta estabilidad, que constituye una fuerte dificultad para la prueba del mundo exterior, es el riesgo del racionalismo dogmático incluido en la filosofía cartesiana”¹³⁰.

Podría decirse que Descartes ha caído en su propia trampa: para conocer con claridad una idea era preciso distinguirla de la realidad, negarle su valor representativo, atenerse a ella sin afirmarla ni negarla, hasta desentrañar por completo su contenido; ahora cree descubrir que hay ideas que, en sí mismas, son inmutables y eternas, o sea tienen consistencia propia, autonomía e incluso cierta inseidad pues “son algo, y no una pura nada”. Esta estabilidad lleva al pensamiento –no a la voluntad– a considerarlas como

129 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 175.

130 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 175, nt. 108. La admisión de ideas eternas no es, en este sentido, una fisura del sistema cartesiano, sino, más bien, una consecuencia: al examinar sus propias ideas, por ejemplo las ideas de cuerpos, Descartes dijo que no sabía de dónde provenían, y que tal vez las hubiera inventado él mismo; ahora, al constatar que hay ideas que no ha podido crear él sino que debe aceptarlas como son, independientemente de su voluntad, no le queda más remedio que buscar una voluntad creadora de tales ideas ya que, como repite con frecuencia, “son algo”. Esta paradoja es consecuencia de haber centrado toda su atención en las ideas, es decir, en haberlas convertido en objeto del pensamiento –nominalismo voluntarista–. Las ideas eternas, por necesidad, llevarán a Descartes a otras paradojas, por ejemplo, a admitir infinitos mundo posibles y, por tanto, a que Dios ha creado todas las ideas posibles; pero según esto, “para escoger entre las combinaciones posibles. ¿no ha debido conocerlas, en tanto que posibles, antes que existieran las cosas que ha querido crear? Esto sería suponer que en Dios el entendimiento es anterior a la voluntad. Esto sería contradecir la tesis fundamental de la libre creación de las verdades eternas”. GUEROULT, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, p. 381. Al “desrealizar” las ideas, al atenerse a ellas dudando de su valor representativo, les da consistencia ontológica propia e incurre en paradojas sin solución.

reales, con lo que se da la paradoja de que, sin existir en sí, tienen una existencia real causada por la voluntad divina. De este modo Dios es autor de esencias que no existen, y esta es la segunda incongruencia que comete Descartes, ahora debe admitir un nuevo tipo de realidad, la ideal, que no es ni *res cogitans* ni *res extensa*, sino una pura “realidad objetiva” a la que puede no corresponder ninguna “realidad formal”.

Por otro lado, en cuanto que estas ideas dependen de la voluntad divina y podrían haber sido distintas de como de hecho son, implican que el acto por el que Dios se conoce es distinto del acto por el que determina la existencia de unas verdades y no de otras; aunque ambos actos sean eternos, tienen que ser distintos, porque las posibles participaciones creadas de su ser sólo existen porque Dios así lo quiere. Esta teoría, aunque refuerce la voluntad divina, y quizás por ello, acaba con su simplicidad, pues supone en Dios pluralidad de actos, o al menos de dos “mundos” distintos.

En consecuencia, la teoría de las verdades eternas, aunque dio solución al problema de la racionalidad del mundo físico, presenta serios inconvenientes dentro del conjunto de la filosofía cartesiana y pone de relieve que, como reconocía el propio Descartes, mantenerse en la actitud voluntaria iniciada con la duda universal, es muy difícil, hasta el punto de que quizás sea también antinatural¹³¹.

El voluntarismo, por su propia naturaleza, tiende hacia la arbitrariedad; por eso, si se insiste en él, se incurre en contradicciones; pero si trata de limitarse mediante el recurso a la razón o a otro atributo divino, limita la omnipotencia divina. El dilema no tiene solución.

131 Que la teoría de las verdades eternas deriva hacia el racionalismo dogmático lo vio bien Espinoza: “según Espinoza, pensar que Dios ha decidido libremente las verdades eternas es pensar aún, como posible, otro mundo. Consiguientemente, pensar aún, como posible, otra voluntad de Dios creando ese mundo... De ser así, no quedaría hueco suficiente para un Dios necesario. Por eso, para Espinoza las verdades eternas no son el resultado de una voluntad divina libre, sino el resultado necesario de la propia sustancia de Dios, de la que dimanan por una especie de deducción”. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. L., “Las verdades eternas”, p. 13. De hecho Descartes se vio obligado a afirmar que “las verdades eternas dependen de una voluntad libre, pero de una voluntad libre que no puede cambiar. Decididas libremente como eternas, las verdades eternas están libremente decididas para siempre”; p. 12. La inmutabilidad de la voluntad divina no es demostrada más que a partir de la necesidad de las ideas, las cuales son necesarias porque Dios así lo ha establecido. Aquí hay un círculo, una petición de principio.

¿Por qué la voluntad divina ha de ser inmutable? Descartes sitúa, entre los atributos divinos, la inmutabilidad, pero una cosa es el ser de Dios y otra las criaturas, que están en cambio continuo; las ideas eternas son criaturas, Dios no las conoce al conocerse a sí mismo sino que las “crea” o establece sin que sepamos por qué. Quizás la única explicación posible para comprender la postura cartesiana sea evitar la hipótesis del dios engañador. Un Dios que engaña es una contradicción, porque engañar no es una perfección sino todo lo contrario; con todo, “hay una clara relación entre el dios engañador y la teoría cartesiana de las verdades eternas. En principio, Dios es capaz ‘de hacer que no fuese verdad que los tres ángulos de un triángulo fueran iguales a dos rectos’ (*A Mesland*, 2 mayo 1644, AT, IV, 118). Por lo mismo, el control de la evidencia sobre los contenidos objetivos no es absoluto mientras no sepamos a qué atenernos en orden a esa voluntad divina omnipotente”¹³². Es decir, si no hubiera verdades eternas, inmutables, nunca podríamos tener certeza de nada. Ante la arbitrariedad absoluta el hombre no podría tratar a Dios, no sabría qué hacer ni qué querer, cómo “someterse”. Esa fue la conclusión de Ockham –y de Lutero–: “Ockham desiste; al parecer, Dios no está a nuestro alcance. O, lo que es lo mismo, el hombre no puede desarrollar ningún proyecto coherente en términos humanos (ni siquiera apoyado –como es lógico pensar– por la voluntad de Dios: pues la voluntad nominalista no es ningún apoyo)... Si el hombre es incapaz de hacer algo práctico con respecto a Dios –absolutamente nada–, sólo le queda actuar cara a este mundo. La concentración de la preocupación humana en el mundo es solidaria de su jubilación respecto de Dios”¹³³.

En definitiva, las razones de Descartes son muy poco razonables, como cabía esperar tratando sobre una voluntad omnipotente de la que es imposible saber qué hará ni por qué: la inmutabilidad de la voluntad divina no es demostrada más que a partir de la necesidad de las ideas, las cuales, a su vez, son necesarias porque Dios así lo ha querido. Aquí hay un círculo, una petición de principio.

8. LA VERACIDAD DIVINA

Una consecuencia inmediata del voluntarismo cartesiano, que descende de Dios al hombre, es que el único criterio que nos asegura que Dios es el

132 POLO, L., *Evidencia y realidad*, pp. 237-238, nt. 47.

133 POLO, L., *Presente y futuro*, pp. 58-59.

valedor de nuestras certezas y evidencias, es la veracidad divina: Dios no nos engaña, podemos fiarnos de Él, podemos estar seguros de que nuestra razón es un espejo no deformado, a pesar de que la realidad queda fuera de su alcance.

Son muchas las veces que Descartes recurre a la posibilidad de engañarnos o de ser engañados; primero, al dudar de todos los conocimientos adquiridos, desconfía de los sentidos, de la razón, de que realmente estemos despiertos...; luego hace aparición el genio maligno, tan poderoso que puede hacer que nos engañemos incluso en lo que nos parece más evidente; y por último está la hipótesis del dios engañador: quizás Dios me haya hecho de tal modo que me equivoque incluso al sumar dos y tres. Todos estos motivos de duda y desconfianza son “voluntarios” porque, aunque a veces haya algunas razones objetivas, Descartes las “saca de quicio”, las lleva hasta el extremo, haciéndolas muy subjetivas. Por ejemplo, es cierto que los sentidos nos engañan algunas veces (aunque propiamente soy yo quien me equivoco, no el sentido, y además, nunca en su objeto propio, según la doctrina aristotélica), pero de ahí a decir que no podemos fiarnos nunca de quien nos engañó una vez, hay una distancia demasiado grande. Lo mismo cabría decir del argumento de que como algunos hombres se engañan al razonar, voy a suponer que yo me engaño siempre. Y así con todas y cada una de las “razones”.

La hipótesis del genio maligno desaparece una vez demostrada la existencia de Dios, pues es incompatible con el hecho de que me haya creado y que dependa enteramente de Él. Un Dios bueno no puede conjugarse con la existencia del genio maligno y poderoso.

Sin embargo, que Dios me haya hecho de tal modo que mi razón se equivoque incluso en lo que me parece evidente, no es fácil de rebatir, puesto que Dios es omnipotente y su voluntad libre no está limitada por nada. Descartes rechaza también esta posibilidad haciendo ver que engañar no es una perfección sino al contrario, un no ser, lo cual no es admisible en un ser infinito. De todos modos, siempre cabe introducir de nuevo la duda: ¿por qué iba a ser una imperfección si la bondad no es “intrínseca” a lo real? Dios es bueno porque todo lo que hace es bueno por el simple hecho de que así lo ha determinado, pero la bondad depende del querer de Dios, no de que la “naturaleza” de las criaturas sea buena. Ya se ha visto que la ley de Dios es toda ella, incluido el primer mandamiento, de derecho divino-positivo; esto quiere decir, y de ello trató expresamente Descartes, que Dios podría habernos mandado odiarle. La pregunta que inmediatamente se plantea es la

siguiente: si Dios es bueno, más aún la Bondad infinita, ¿puede ser bueno odiar el Bien?, ¿se puede mandar odiar el Bien?, ¿qué bondad es la que posee Dios si puede querer que se odie el bien?

Desde el nominalismo de Ockham, que impide admitir la existencia de la ley natural, la filosofía no ha hecho otra cosa, en el terreno de la moral, que intentar construir una ética “racional” sustituyendo el amor a Dios por otro fin, normalmente no trascendente. Es llamativo que Descartes, en su moral provisional, no se refiera en ningún momento a la naturaleza humana ni a Dios. Pero, después de lo visto, esto, que es una novedad respecto a las éticas de la escolástica, es una simple consecuencia de sus principios¹³⁴. La esencia o naturaleza de la *res cogitans* consiste toda ella en pensar, y no necesita, para ser, de cuerpo alguno o lugar alguno material. Con esta premisa, las leyes morales tendrán que ser “racionales”, pero no “naturales”.

Aristóteles definía el bien como aquello que todos apetecen; Descartes no puede aceptar ya esta definición. Es verdad que el cuerpo tiene tendencias –pasiones–, pero lo propio de la *res cogitans* no es seguir esas pasiones, sino controlarlas. Como además el bien, propiamente, no existe, sino que lo bueno lo es porque así lo ha querido Dios, la voluntad humana no ha de extenderse más allá de lo que la razón le presente de un modo claro y distinto si no quiere equivocarse y obrar mal.

El voluntarismo se manifiesta ahora con todas sus consecuencias: se puede hablar del bien, se puede decir incluso que Dios es el Bien supremo e infinito, pero en realidad el bien, lo mismo que la verdad, depende de la voluntad divina y, por tanto, nada es bueno ni malo en sí mismo. Esta es, quizás, la principal limitación de la omnipotencia divina: por más que pueda crear el bien, no puede hacer que las cosas sean, en sí mismas, buenas. Por eso, si se es consecuente hasta el final, hay que admitir que tampoco Dios es el Bien por esencia. Bien y mal se han convertido en conceptos relativos, dependientes de la libertad de Dios, que quizás no sea arbitraria, pero eso no lo podemos saber nunca. Descartes interpreta así el relato de la Creación contenido en el libro del *Génesis*: Dios primero crea y sólo después “vio que era bueno” lo que había creado: la bondad es un añadido a la creación; más

134 “En el tratamiento de la moral que lleva a cabo Descartes en los últimos años de su vida destaca el carácter profano que le hace ‘pensar que esta tierra es nuestra principal morada y ésta nuestra mejor vida’ (*A Elisabeth*, 15.IX.1654, en *Oeuvres de Descartes*, vol. IV, Ch. Adam / P. Tannery (eds.), p. 292)”. SANZ SANTACRUZ, V., *Historia de la filosofía moderna*, Eunsa, Pamplona, 1991, p. 73.

aún, hiciera lo que hiciera, por ese sólo hecho lo creado hubiera sido bueno, pero no “intrínsecamente” bueno, sino por haber sido querido por Dios.

En cierto modo a Descartes le sucede lo mismo que a Escoto con la Sabiduría divina. Si la infinitud no es un atributo divino sino la perfección correspondiente a su ser, la inteligencia no pueda abarcarla porque es un atributo, algo, por así decir, contenido en la infinitud. En el caso de Descartes habría que decir lo mismo respecto de la verdad y del bien. Es cierto que Dios es para él la identidad entre ser y pensar, pero las criaturas son completamente contingentes, no sólo en el ser sino también en su verdad y en su bondad. Si, como acabamos de ver, Descartes piensa que la inmutabilidad divina garantiza la eternidad de la verdad y del bien, esa garantía siempre es “extrínseca” a las propias criaturas.

Por eso no es extraño que Descartes no acuda a la sabiduría o la bondad de Dios para poder “fiarse” de Él. Descartes tiene que recurrir a la “veracidad” divina, o sea, a que Dios no nos engaña cuando algo nos parece evidente. Pero las “razones” que da para negar que Dios pueda engañarnos no son muy convincentes, si es que Dios puede incluso hacer lo contradictorio. “Es evidente que no puede ser engañador, puesto que la luz natural nos enseña que el engaño depende de algún defecto”¹³⁵. La luz natural la hemos recibido de Dios y lo que ella nos “enseña” depende por completo del modo como Dios ha querido crearla.

Otro argumento a favor de la veracidad tiene más fuerza: “reconozco que es imposible que Dios me engañe nunca, puesto que en todo fraude y engaño hay una especie de imperfección. Y aunque parezca que tener el poder de engañar es señal de sutileza o potencia, sin embargo, pretender engañar es indicio cierto de debilidad o malicia, y, por tanto, es algo que no puede darse en Dios”¹³⁶. Aquí el argumento es la imperfección que entraña engañar, imperfección que se sigue de que engañar es indicio de debilidad y malicia. Pero si Dios es omnipotente y dicha omnipotencia todo lo hace bien porque lo bueno es bueno porque Dios así lo establece, ¿cómo puede alegarse ahora que si Dios me engañara no sería perfecto o manifestaría debilidad y malicia?

Si no es posible recurrir a la sabiduría y la bondad divina, ¿tiene más valor apoyarse en la veracidad? La respuesta es que Dios es inmutable y

135 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 3ª Meditación, p. 44.

136 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 4ª Meditación, pp. 45-46.

que, una vez que ha creado la verdad, ésta se convierte en eterna. Pero entonces la veracidad es una “limitación” de la omnipotencia: Dios no puede “contradecirse” a sí mismo ya que eso “implica contradicción en su concepto”¹³⁷. ¿Pero sabemos realmente qué es ser perfecto cuando la perfección consiste en la omnipotencia? El mismo Descartes reconoce que “no debo extrañarme si no entiendo por qué hace Dios ciertas cosas, ni debo dudar de su existencia por tener experiencia de muchas sin comprender por qué ni cómo las ha producido Dios. Pues, sabiendo bien que mi naturaleza es débil y limitada en extremo, y que, por el contrario, la de Dios es inmensa, incomprensible e infinita, nada me cuesta reconocer que Dios puede hacer infinidad de cosas cuyas causas sobrepasan el alcance de mi espíritu”¹³⁸.

Después de declarar “incomprensible” la naturaleza divina, además de inmensa e infinita, Descartes se “atreve” a fijar en Dios algunas perfecciones que, de algún modo, lo limitan y lo hacen “comprensible”, siendo así que “si considero la facultad de entender, la encuentro de muy poca extensión y limitada en extremo”¹³⁹.

A todo esto hay que añadir que Dios puede no engañarme, pero yo sí, incluso en lo que me parece más evidente, a pesar de que Dios sea mi creador y que todo lo que poseo depende de Él, ya que, aunque Descartes afirme lo contrario en algunos textos, siempre deja abierta la posibilidad de que Dios me haya hecho de un modo que mi razón no coincida con la realidad, e incluso con la “verdad” de las ideas eternas. El mismo Descartes da pie a estas objeciones cuando escribe que “cuando se indaga si las obras de Dios son perfectas, no debe considerarse una sola criatura por separado, sino el conjunto de todas ellas; pues una cosa que no sin razón podría parecer muy imperfecta, si estuviera aislada en el mundo, resulta ser muy perfecta cuando se la considera como una parte del universo”¹⁴⁰. ¿Por qué se sitúa Descartes ahora en el punto de vista de Dios para saber qué es lo más perfecto en el conjunto de la creación?

137 DESCARTES, R., *A Voetius*, 1643, en *Oeuvres de Descartes*, vol. VIII/2, *Epistola ad G. Voetium. Lettre apologetique. Notae in programma*, Ch. Adam / P. Tannery (eds.), Vrin, Paris, 1965, p. 60.

138 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 4ª Meditación, p. 47.

139 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 4ª Meditación, p. 48.

140 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 4ª Meditación, p. 47.

El voluntarismo conlleva siempre un dilema, y así ha ocurrido no sólo con Descartes, sino con todos los autores que lo han abrazado; es el caso de Escoto y de Ockham, pero será también, más tarde, el de Nietzsche, por ejemplo. Por más que Descartes quiera “limitarlo”¹⁴¹, pues necesita de la razón, tanto en Dios como en el hombre, esta última queda subordinada a la voluntad, la cual acaba siendo arbitraria.

Otra manifestación de la incongruencia de acudir a la veracidad divina para estar cierto de lo que concebimos clara y distintamente, es que sólo acudiendo a ella puede Descartes afirmar la existencia de la *res extensa*. Si las ideas de la geometría no las hemos tomado de los sentidos, es decir, si la extensión y todas las propiedades que descubrimos en las figuras geométricas, no derivan del mundo exterior, ¿por qué “afirmar” la existencia de un mundo que no es más que extensión? Cuando Gassendi le objetó que las figuras geométricas dependen de la sensación o que, de lo contrario, no es posible saber si existe el mundo exterior, Descartes reconoce que esa es la “objeción de las objeciones”. Después de admitir que las verdades acerca de las cosas materiales “puede haberlas, al menos, en cuanto se las considera como objetos de la pura matemática, puesto que de tal suerte las concibo clara y distintamente”¹⁴², no le queda otro recurso que distinguir entre sentir, imaginar y pensar, y acudir a puras impresiones subjetivas: “las ideas que yo recibía por medio de los sentidos eran mucho más vívidas, expresas, y hasta más distintas –a su manera– que las que yo mismo podía fingir meditando, o las que encontraba impresas en mi memoria, parecían entonces que aquéllas no podían provenir de mi espíritu: así que era necesario que algunas otras cosas las causaran en mí”¹⁴³. Y después de un largo “razonamiento”, concluye que “no siendo Dios falaz... mal se entendería cómo puede no ser

141 “En realidad nada hay más opuesto al racionalismo cartesiano que el voluntarismo divino que expone en su teología... Por eso procura salvar su certeza de la arbitrariedad o de los posibles vaivenes de la voluntad divina. Leibniz acudirá al principio de razón suficiente para racionalizar y dar validez absoluta a las verdades contingentes o de hecho. Cosa parecida hace Descartes, acudiendo al refugio de ensalzar la *bondad* de Dios”. FRAILE, G., *Historia de la filosofía*, III, pp. 532-533.

142 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 6ª Meditación, p. 61.

143 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 6ª Meditación, pp. 63-64. El problema que se le plantea es que “la extensión y el cuerpo no se distinguen en la imaginación. Sólo se distinguen en el pensamiento puro, pero sin *idea*”. POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 152, nt. 48.

falaz, si en efecto esas ideas fuesen producidas por otras causas diversas que las cosas corpóreas. Y, por lo tanto, debemos reconocer que existen cosas corpóreas”¹⁴⁴.

La artificiosidad del argumento contrasta con la largas cadenas de razonamientos que tanto admiraba en las demostraciones de los geómetras, porque aquí, más que razones, nos encontramos con impresiones, sensaciones e imaginaciones, de las que Descartes no ha dejado nunca de dudar, hasta el punto de confesar que “hay otras muchas cosas que parece haberme enseñado la naturaleza, y que no he recibido en realidad de ella, sino que se han introducido en mi espíritu por obra de cierto hábito que me lleva a juzgar desconsideradamente, y así puede muy bien suceder que contengan alguna falsedad”¹⁴⁵.

Si la inmutabilidad divina fue introducida por Descartes porque era necesaria para él, más que para Dios; lo mismo debe decirse de la veracidad; sin ellas todo el sistema de Descartes se vendría abajo. Si no se ponen ciertos límites a la omnipotencia, la razón está de sobra.

144 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 6ª Meditación, p. 67.

145 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 6ª Meditación, p. 68.

V

ALCANCE DE LA METAFÍSICA Y LA ANTROPOLOGÍA DE DESCARTES

1. LA PÉRDIDA DE LA TRASCENDENTALIDAD DEL ENTE

Descartes ha comenzado a hacer filosofía “empezando a pensar”, o sea, sin supuestos o presupuestos. Éste era su ideal, expresado en todas sus obras filosóficas. En las *Meditaciones* lo expone así: “me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias”¹. Este ideal hará fortuna y será ya una constante de la filosofía moderna y contemporánea.

El problema, sin embargo, es si es posible llevarlo a la práctica, es decir, si cabe “empezar” alguna vez o más bien ocurre que nos “encontramos” ya pensando. Dicho de otro modo: ¿puede el pensamiento “adelantarse” al objeto pensado? Y si intenta adelantarse, ¿qué consecuencias acarrea en su valor y su alcance? Aunque ya se han adelantado algunas ideas al respecto, no está de más detenernos ahora en este punto para valorar la ontología y la antropología cartesianas.

Lo primero que hay que admitir, antes de todo criticismo, es que “acontece que se piensa, no que no se piensa. Tal acontecer no tiene lugar al margen de lo que se llama presencia, de manera que el pensamiento objetivo fuese el mero producto de un dinamismo real anterior... Sobvenir significa que acontecer no es una mera ejecución”². Nos “encontramos” ya pensando, y el pensar no se da sin el objeto pensado. No es posible, ni siquiera con la injerencia de la voluntad, “romper” el acto de pensar y separar el pensar de lo pensado: “*al* pensar no se da la situación de no-pensar en el sentido de no

1 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 1ª Meditación, p. 17.

2 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 293.

estar –ya– pensando. Si tratamos, pensando, de quitar lo pensado para llegar a una región caracterizada como el no objeto, constatamos que siempre queda el pensamiento como inesquivable presencia”³. Es decir, el experimento cartesiano de suprimir el objeto pensado mediante la duda universal, no anula el objeto sino que lo sustituye por el “pensar que no hay objeto”. El “pensar puro”, tal como lo entiende Descartes, no es pensar alguno o, mejor, es una idea, un pensar pensado: “ciertamente, por intenso que sea el pensamiento, no es más intenso que él mismo. Por lo tanto, respecto de sí mismo, sólo es *si se supone que es*”⁴.

Dicho en términos más simples: no es posible, conscientemente, estar inconscientes, como tampoco cabe, voluntariamente, no pensar, ya que eso equivale a “pensar que no pensamos”. También por eso, es imposible la autoposesión, porque siempre llega tarde, siempre ha ocurrido *ya* que se ha pensado algo.

Pero el ideal de autoposesión tiene un atractivo muy especial a lo largo de toda la historia de la filosofía, más aún después de Descartes. ¿A qué se debe este atractivo? El ser que se autoposee, por lo pronto, siempre puede hacer lo que quiere, puesto que el querer se identifica con su ser; además, no se equivoca nunca, si es que también su conocimiento es idéntico a su ser. La autoposesión implica perfección, o al menos, así lo parece, pues coincide con la perpetua vigilia del espíritu. Por eso Descartes, a partir de la idea de Dios como identidad entre ser y pensar, puede atribuirle todas las perfecciones que es capaz de concebir, e incluso otras muchas que su mente no alcanza.

Pero en el caso del hombre la autoposesión es imposible en el planteamiento cartesiano, pues su evidencia es finita, incluida la del *cogito*. Aunque aquí hay un hiato, una ruptura dentro de la filosofía cartesiana, pues propiamente la demostración de la existencia de Dios es incompatible con el *cogito*, la actitud de Descartes se mueve buscando siempre como fundamento la identidad, la autoposesión. Por eso, aunque ya se ha tratado anteriormente este punto, no está de más volver sobre él. “Para Descartes, el *cogito* es encontrado en la medida en que se abandonan los objetos. Dicho de otro modo, la garantía de que el *cogito* es el punto de partida es que el *cogito* no es ningún objeto. Desde esta perspectiva, la tarea de incrementar

3 POLO, L., *Evidencia y realidad*, pp. 294-295.

4 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 295.

el conocimiento consistirá en pasar del *cogito-sum* al *cogito-obiectum*, fundar los objetos en la indubitabilidad del *cogito* para recobrarlos. Pero, ¿y si la atribución del carácter de punto de partida al *cogito-sum* fuera discutible?”⁵.

La realidad es que con la duda universal Descartes pierde el ser, y ya no volverá a encontrarlo nunca. Por lo pronto, “el *sum* es, a lo sumo, un cuantificador”⁶. Por tanto no “se puede decir que, ‘dado’ el *cogito*, el *sum* del *cogito* sea expresable inteligiblemente como ser más allá del *cogito*; no: el *sum* es la pura consideración posicional del *cogito*... Pues bien, si la existencia del *cogito* es un hecho, y Descartes no dice más, hay que preguntar: en la correlación *cogito-sum* ¿tenemos una averiguación suficiente acerca del ser que corresponde al *cogito*? La respuesta tiene que ser negativa... El *cogito-sum* cartesiano tal vez sea indudable; seguramente lo es, pero su valor cognoscitivo se acaba de inmediato”⁷. O de un modo más drástico: “el *sum* no es ningún contenido de conciencia”⁸.

Si el *sum* es un hecho, el paso a la *res cogitans* carece de validez, es un paso en falso, una decisión voluntaria, porque “la inferencia del *sum* no es la intelección del *sum*. Aunque el pensar se funda en realidad, o mejor, justamente por ello, la realidad del pensar no es pensable... *Cogito-sum* no es una estructura de identidad”⁹. Hay en Descartes una discontinuidad en los temas que viene impuesta por la exclusión del ser en el pensamiento: pensar no es conocer el ser sino la facticidad o el objeto; por eso “la determinación del *sum* como facticidad del *cogito* significa simplemente que el ser que corresponde al pensamiento es impensable: no significa que hayamos encontrado el ser del pensar, sino que no lo hemos encontrado. La inferencia del *sum* no es, en manera alguna, la consideración del *cogito* como *habens esse*, sino que, al contrario, comporta la anulación de la positividad del *cogito* precisivamente considerado. La correspondencia del *cogito* con su ser lleva aparejada la descalificación de la positividad del *cogito*. En suma: la

5 POLO, L., *Curso de teoría*, III, p. 122.

6 POLO, L., *Curso de teoría*, III, p. 123, nt. 9.

7 POLO, L., *Curso de teoría*, III, pp. 130 y 131.

8 POLO, L., *Curso de teoría*, III, p. 257.

9 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 267.

consideración metafísica del pensamiento no es compatible con su determinación ontológica”¹⁰.

2. LA PÉRDIDA DE LA VERDAD COMO PROPIEDAD DEL SER

Al transitar del *cogito* a la *res cogitans* Descartes pasa al plano objetivo: la *res* es el sujeto de los atributos, pero, como toda sustancia “en sí”, es desconocida. El pensamiento es el atributo que la define en cuanto que está objetivamente en el pensamiento; pero ¿el pensar y el atributo pensamiento son idénticos? Imposible, porque el atributo es lo “pensado”, no el pensar que lo piensa. Hacer del pensamiento un atributo, una idea, es incongruente no sólo con lo que pretende Descartes, sino con su doctrina sobre la sustancia y el modo de conocerla. Como atributo, el pensamiento no es real. Si ante el pensamiento sólo aparece la objetividad, ¿puede el propio pensamiento aparecer ante sí? Precisamente este problema es el que llevó a Descartes a remontarse hasta Dios como identidad del ser y el pensar; ¿tiene, entonces, algún valor el tránsito del *cogito* a la *res cogitans*?

La situación en la que se ha colocado Descartes es delicada porque “propiamente, tampoco el *cogito* cartesiano (en cuanto que se obtiene dudando) puede decirse pensado en correspondencia con un acto de pensar. Por su parte, el *cogito* como idea clara es un objeto mínimo también... El *cogito* como objeto es la idea de un *cogito* sin objeto, o que no piensa nada; un pensar que no piensa nada es, como pensar, nada”¹¹. Dicho de otro modo, pensar la *res cogitans* no es ningún acto de pensar, ya que se trata de pensar un pensar hueco, vacío, sin contenido objetivo, ya que “ni el objeto se piensa como un contenido, ni versa sobre él un pensar distinto de él o reflexivamente”¹².

Más aún, “dudar es eliminar todos los objetos. ¿Qué queda? Queda el *cogito*. Este es el error de Descartes: no queda el *cogito*. ¿Qué queda? En todo caso, pensar que piensa; no el *cogito*, sino *cogito me cogitare*. Después (y ello prueba que no cabe mantenerse en el *cogito*), emplea la fórmula *ego sum res cogitans*. La *res cogitans* no es el *cogito* sino el *cogitatum*. Equipararlos es una torpeza”¹³. El paso del *cogito* a la *res cogitans* es el paso

10 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 291.

11 POLO, L., *Curso de teoría*, III, p. 146, nt. 4.

12 POLO, L., *Curso de teoría*, III, p. 146, nt. 4.

13 POLO, L., *Curso de teoría*, I, p. 89.

del pensar puro al pensar objetivo, pero Descartes no parece advertirlo, o no quiere admitirlo: “Descartes no se da cuenta, al parecer, de que *cogito-sum* y *cogito-cogito*, si existen, son dos actos distintos. Desde luego, el *sum* como criterio de realidad válido respecto del *cogitare* impide notar el carácter activo de este último. El *cogitare* acto del *cogito* tema no es el *cogito* del *sum* temático. Tampoco al revés: la realidad del *sum* no es el acto de ningún tema”¹⁴. En otros términos: el objeto pensado no piensa o, como suele decir Polo, “el yo pensado no piensa”. “Hay que notar que la heurística del *cogito* y su consideración analítica no son exactamente equivalentes, por cuanto que el *sum* del *cogito* no se conserva en el *cogito* como idea... Ahora bien, en tanto que no hay conservación del *sum*, el *cogito-sum* pasa a ser un presupuesto: es el observador vigilante”¹⁵.

a) Tanto en el *cogito* como en la *res cogitans* el ser no aparece ni como real ni como pensado. Pero ¿aparece al menos la evidencia pura, la evidencia al margen de todo objeto pensado? Ya se ha visto que sin objeto no hay acto de pensar; por tanto, la evidencia pura no puede darse, como tampoco puede darse el pensar objetivo si para que sea evidente debe “asistir” el *cogito* como evidencia pura: “en el fondo la duda es un manejo – voluntario– del objeto en situación de puesto delante de la mente, y al que la duda elimina. Prescindiendo del contenido, la voluntad emprende un juego al que somete todo objeto. Al pensar lo que sea, considero que *estoy* pensando y prescindo de *qué* sea lo que estoy pensando. Esta separación es la fisura abierta por la duda universal. Ahora bien, si hago eso –dudar–, lo que descubro es la capacidad de quitar el objeto, *no de pensarlo*... Sólo voluntariamente cabe hablar de conocimiento sin objeto”¹⁶.

b) Respecto de la sustancia extramental es el mismo Descartes quien advierte que es impensable; el pensamiento no alcanza al ser –la sustancia–, el cual, por tanto, sólo se conoce por sus atributos y modos: es el sujeto al que se atribuyen. En las *Segundas Respuestas* Descartes define la sustancia como “toda cosa en la cual reside como en su sujeto, o por la cual existe, todo lo que concebimos”. Por tanto, “en la cosa la objetividad no es *dada* – dato es situación mental–; pero tampoco es idéntica a la cosa”¹⁷.

14 POLO, L., *Curso de teoría*, I, p. 83.

15 POLO, L., *Curso de teoría*, III, pp. 144-145.

16 POLO, L., *Curso de teoría*, III, p. 149.

17 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 164.

Más aún, acudir a la veracidad divina para estar ciertos de que lo que conocemos es verdadero es un subterfugio que, en realidad, no resuelve el problema del conocimiento de la realidad, pues “si el modo de ser del mundo no se funda en las estructuras eternas del ser, que Dios transfiere al ser contingente, sino que sólo es expresión de su inescrutable voluntad, entonces el mundo pierde de hecho su ‘rostro legible’. Por primera vez en Descartes ya no es válida la reducción al absurdo (*reductio ad absurdum*) como prueba de la verdad de lo contrario, puesto que podría ocurrir que viviéramos en el absurdo, e incluso que nuestras más claras evidencias fuesen tan sólo fenómenos perceptivos. Para sostener esta hipótesis Descartes recurrió a la imagen del engaño por parte de un genio maligno (*genius malignus*), que ya era familiar en la literatura mística de su tiempo... A partir de Descartes la inteligibilidad del ser ya no garantizará la existencia de Dios sino que, por el contrario, la realidad de Dios será necesaria para garantizar la inteligibilidad del ser, esto es, el cumplimiento de aquello en lo que pensamos cuando hablamos de ‘verdad’. En estas condiciones, las pruebas de la existencia de Dios ya no pueden ser pruebas que, a partir de un concepto que supone la posibilidad de un conocimiento verdadero, demuestren la existencia de un ser absoluto y perfecto. Con ello ya viene preestablecido el rendimiento tanto de los fundamentos como de las figuras de la argumentación. Acerca de Dios y de lo que entendemos como verdad únicamente cabe decidir de forma conjunta (*uno actu*)”¹⁸.

c) Queda por ver si en la demostración de la existencia de Dios Descartes conecta con la realidad o sigue moviéndose en un plano meramente ideal. O sea, si las demostraciones de la existencia de Dios son o no válidas. En sus demostraciones Descartes ha de apelar a una situación extática para poder pensar la idea de Dios, la cual no la formamos nosotros sino que es la marca del artífice en su obra; pero también, el conocimiento de lo finito deja de ser verdadero conocimiento, pues no va más allá del objeto; por tanto, la opción es o éxtasis o conocimiento sólo del objeto, no de lo real. “En el fondo, Descartes olvida la noción trascendental de ente por no interpretar el pensamiento como actividad”¹⁹. Por tanto, la prueba de la existencia de Dios conlleva “la pretensión de superar la inferencia del *sum*, y ha de establecerse de un modo extático”²⁰. Dios es la causa de la idea de Dios y la causa del

18 SPAEMANN, R., *El rumor inmortal*, Rialp, Madrid, 2010, p. 44.

19 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 262.

20 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 267.

sum, pero, como se ha dicho reiteradamente, “la identidad entre pensamiento y realidad, lejos de ser la razón esencial del *sum*, es incompatible con la alusión a la existencia humana que el pensamiento contiene”²¹. No puede haber dos fundamentos del pensamiento y de la evidencia, uno de ellos subordinado al otro; el fundamento ha de ser único. Descartes lo pone en Dios o, mejor, en la veracidad divina, lo cual es más un acto de fe que de conocimiento. Además, “precisamente porque la identidad es superior originariamente a la diferencia entre objeto y sujeto, no corre a cargo de la razón la superación de la diferencia. No cabe, por lo mismo, una auténtica intuición intelectual de la identidad. La identidad es el tema del origen en el sentido de superioridad absoluta a la antecendencia del objeto. En cambio, la razón está enredada en tal antecendencia. Lo que podría llamarse la ‘inclusión’ de la identidad en el intelecto humano es la misma infinitud de su potencialidad, es decir, la anulación de lo definitivo de su actualidad objetiva”²². No hay, ni puede haber, idea de Dios, ni siquiera como idea no objetiva, porque la identidad divina sólo puede alcanzarla la razón humana como aquello que la supera y que, por tanto, no le permite “descansar” en ella. La idea cartesiana de Dios como infinito positivo, más que llevar a la razón a superar y abandonar la objetividad, le conduce al éxtasis, a una intuición en la que la razón es pasiva y no sabe qué conoce.

Después de este repaso por los distintos temas que Descartes piensa haber alcanzado, el balance no puede ser sino el siguiente: “consideramos averiguado que la determinación de la objetividad como situación, la noción de realidad *en sí*, el uso cartesiano del principio de causalidad y la construcción de la identidad, todos ellos elementos de primera importancia de la filosofía cartesiana, carecen de valor metafísico. Paralelamente, la interpretación que el *sum* reciba en conexión con estos elementos –en especial: sustancia cuya naturaleza es el pensamiento; principio de la evidencia objetiva–, queda también descalificada”²³. Tratando de tejer una malla para atrapar la realidad, ésta se ha escapado por los numerosos huecos abiertos en la red, de modo que el ser no aparece por ningún lado.

El yo, el sujeto, la persona humana, no es, en absoluto, el *sum* cartesiano; la persona es “transoperativa” y no puede alcanzarse mediante la duda

21 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 269.

22 POLO, L., *Evidencia y realidad*, pp. 284-285.

23 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 286.

universal, es decir, liberando a la razón de todo objeto. El paso del *sum* a la *res cogitans* tampoco está legitimado; más aún, es incongruente con el hallazgo del *sum*, porque éste aparece “detrás” del pensamiento, mientras que la *res cogitans* es una sustancia en sí. La realidad extramental es igualmente desconocida y, por tanto, fuera del alcance de la razón. Y el Dios cartesiano requiere, para ser conocido, del éxtasis que exige la pasividad de la razón. ¿Dónde está entonces el ser en la filosofía cartesiana? “En Descartes no hay intelecto y por eso no hay *ratio* en sentido tradicional. En su lugar aparece una intuición *cogitante* como fin de un programa de ejercicio dominante de la voluntad. Pero tal intuición no incluye una alusión trascendental al fundamento, sino que se establece según una situación simplemente distinta de un más allá extramental. En estrecha correspondencia, la evidencia cartesiana no es la explicitación o desarrollo, siquiera relativo, de una previa apertura, sino una formalidad suscitada por la voluntad: como si cupiera *hacer* inteligible”²⁴.

Es claro que para Descartes el concepto tiene prioridad sobre el juicio y, con mayor razón, sobre el raciocinio, del cual desconfía siempre. No advierte que las diversas operaciones de la inteligencia no son diversos “manejos” del objeto pensado, sino una mayor profundización en el conocimiento de lo real. Pero después de rechazar, desde el primer instante, la intencionalidad del conocimiento, Descartes sólo puede ejercer el uso de la razón, o bien sin objeto –razón pura–, o bien ateniéndose al objeto y usándolo como trampolín para que la voluntad afirme la realidad extramental. En cualquier caso, la razón desconecta respecto del ser, y no consigue enlazar con él. Dicho de otro modo: “Descartes no trasciende el sentido de la realidad en cuanto correspondiente a la afirmación”²⁵. Y no es extraño, puesto que, según él, el juicio es un acto voluntario, no intelectual.

Por eso los temas son discontinuos. Descartes sigue aparentemente un orden que va desde el *sum* a la *res cogitans*, luego se detiene a considerar la existencia de Dios y, por último, asegurada ya la evidencia del objeto pensado, pasa al mundo exterior. Este esquema se repite en el *Discurso*, las *Meditaciones* y en los *Principios*, con ligeras variantes. Pero si se está atento a las mismas palabras de Descartes y al modo como aparecen los temas, el orden racional debe ser sustituido por la irrupción de la voluntad, que es la que, en realidad, suscita los temas.

24 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 283.

25 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 274.

Un breve repaso a las *Meditaciones* puede servir para comprobarlo. En la primera *Meditación*, para dar comienzo a su experimento, escribe: “ahora que mi espíritu está libre de todo cuidado..., me *aplicaré* seriamente y con *libertad* a destruir en general todas mis antiguas opiniones”²⁶. Al comienzo de la segunda *Meditación* describe lo que va a hacer para poder seguir el proyecto que se ha trazado: “haré un *esfuerzo*, pese a todo, y tomaré de nuevo la misma vía que ayer, *alejándome* de todo aquello en que pueda imaginar la más mínima duda, del mismo modo que si supiera que es completamente falso”²⁷. Una vez que está seguro de que existe, continúa así: “examinaré de nuevo lo que yo creía ser, antes de incidir en estos pensamientos, y *quitaré* de mis antiguas opiniones todo lo que puede *combatirse* mediante las razones que acabo de alegar, de suerte que no quede nada más que lo enteramente indudable”²⁸. La tercera *Meditación* comienza con un verdadero ejercicio voluntario: “*cerraré* los ojos, me *taparé* los oídos, *suspenderé* mis sentidos; hasta *borraré* de mi pensamiento toda imagen de las cosas corpóreas”²⁹. La demostración de la existencia de Dios requiere una preparación previa mediante la que la voluntad asegure el rumbo que ha de tomar la razón: “*supuesto* que no tengo razón alguna para creer que haya algún Dios engañador, y que no he considerado aún ninguna de las que prueban que hay un Dios, los motivos de duda que sólo dependen de dicha opinión son muy ligeros y, por así decirlo, metafísicos”³⁰. El recorrido podría continuar y, si se apura un tanto, resulta casi continuo, sin intervalos.

El manejo de la razón por parte de la voluntad es el punto central para entender la filosofía cartesiana y, más allá de Descartes, la filosofía moderna: “lo más característico, lo que presta estilo a la filosofía cartesiana y, a la vez, lo más importante de su legado a la filosofía moderna, es esta manera de considerar la idea. La idea es lo pensado; pero en cuanto que tal cabe distinguir en ella dos dimensiones. La evidencia es la situación en que se encuentra lo pensado y la medida de su interna penetración. Lo pensado en tanto que situado y medido es el objeto. Esta dualidad destruye el carácter

26 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 1ª *Meditación*, p. 17.

27 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 2ª *Meditación*, p. 23.

28 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 2ª *Meditación*, p. 24.

29 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 3ª *Meditación*, p. 31.

30 DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 3ª *Meditación*, p. 32.

inmediato de la proposición: la idea es lo pensado y obliga a plantear el tema de la identidad del conocimiento en orden a la realidad”³¹. Si la idea es lo pensado, entonces “Descartes lleva a cabo el desconocimiento de la trascendentalidad del ente en la forma precisa de introducir una división primaria: la diferencia entre el objeto pensado, como término objetivo, y la realidad *en sí*. Esta diferencia no puede ser superada por el ente: es una diferencia irreductible, que equivale inmediatamente a la determinación de la realidad como exterior al orden del conocimiento, y, paralelamente, a lo que puede llamarse consideración precisiva del término del conocimiento”³².

Por más que insista en que sus meditaciones son “muy metafísicas”, la verdad es que la realidad queda siempre al margen de ellas, ya que “la eliminación cartesiana del ente trascendental respecto del orden del conocimiento no se realiza en sentido nominalista, o pretendiendo que la noción de ente es equívoca, sino, lo que es mucho más radical, estableciendo la duplicidad objeto-realidad, es decir, negando que la realidad como tal sea del orden de lo cognoscible... El objeto cartesiano *sistit extra causam suam*, está en situación heterogénea, o simplemente otra, con la realidad”³³.

Por eso la filosofía cartesiana es una filosofía de la finitud: se puede afirmar el ser, pero no se puede conocer y, por tanto, no se puede profundizar en su conocimiento. Dios es el creador, el fundamento de una realidad que es lo que es instantáneamente, que no permite, por tanto, una indagación acerca de su ser ni de su esencia. “La interpretación de la afirmación como un acto de la voluntad, según hace Descartes, significa la determinación de la realidad en atención exclusiva a su correspondencia con un poder libre finito. Mientras que el juicio como operación intelectual tiene un valor de constatación y deja lugar para una posterior averiguación sobre la existencia, la afirmación voluntaria se corresponde con un término enteramente fijo, ratificado en sí mismo, sin mayor profundidad, medido por las necesidades de la afirmación. Mientras que, aun conocida en orden al ente, en el juicio, la existencia se reserva un *sobrar*, la realidad cartesiana se agota al llenar con su solidez el hueco de lo indiferente, de lo que se *quita o se pone* sin consecuencias”³⁴. El conocimiento de los atributos no es el conocimiento del

31 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 260.

32 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 270.

33 POLO, L., *Evidencia y realidad*, pp. 270 y 271.

34 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 273.

ser; el ser es siempre desconocido: sólo se *pone o se quita*, al margen de la esencia, la cual queda determinada y fijada también cuando se conoce el atributo principal. Dicho brevemente, insistiendo en el tema: “Descartes no trasciende el sentido de la realidad en cuanto correspondiente a la afirmación”³⁵.

3. EL GIRO ANTROPOLÓGICO DE DESCARTES

Descartes es un moderno, el primer filósofo moderno, pues “es un innovador; en él algo se interrumpe y algo nace”³⁶. La originalidad de Descartes está en su nuevo modo de hacer filosofía, pues “¿cómo es posible pensar una ontología al margen de la trascendentalidad del ser? ¿El olvido cartesiano es simple inepticia? ¿A dónde apunta Descartes?”³⁷.

Una primera respuesta es la siguiente: “el filosofar para el pensador clásico es una participación creciente pero siempre relativa –especular– en el primer principio. Es esta especularidad del pensamiento y la paralela independencia de la realidad de los temas –en los que el pensamiento penetra pero no suscita primariamente– lo que permite la perennidad de la filosofía como mantenimiento de la verdad alcanzada y, a la vez, como labor histórica de crecimiento e integración.

”Para el pensador moderno, en cambio, filosofar es ejecutar la principialidad misma y en absoluto”³⁸.

Como se ha dicho, Descartes pretende “comenzar a pensar”, algo así como volver al seno materno y empezar a conocer de un modo tal que no quepa el error. Los temas, por tanto, no pueden venir dados por los sentidos, ni por la imaginación y, menos aún, por la memoria. El ideal de Descartes es ver claro siempre, de modo que “afirmo que el pensamiento de cada cual, es decir, la percepción o conocimiento que tiene de una cosa, debe ser para él la regla de la verdad de dicha cosa: es decir, que todos los juicios que hace han de ser conformes a tal percepción para ser buenos”³⁹.

35 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 274.

36 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 89.

37 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 90.

38 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 91.

39 DESCARTES, R., *Carta a Clerselier*, en *Meditaciones Metafísicas, Quintas Respuestas*, p. 309.

¿Cómo compaginar este proyecto con la completa sumisión a Dios de la que hace gala y que, en definitiva, es lo que da validez a su filosofía? ¿Hasta dónde llega esa sumisión o qué función cumple en el cartesianismo? La respuesta, aparentemente contradictoria, es que “para Descartes la teoría de la verdad va esencialmente aparejada a una teoría de la perfección humana... Descartes entra en sí buscando una seguridad. Seguridad en la ordenación de la vida, seguridad además en sí mismo. Y esta voluntad de seguridad es para Descartes el móvil que engendra la filosofía”⁴⁰.

Por eso no es desacertado afirmar que, antes que Kant, ha sido Descartes el que ha acometido un giro copernicano, ya que, si para Kant “son los objetos los que deben regirse por nuestro conocimiento, pues de las cosas sólo conocemos *a priori* lo que nosotros mismos hemos puesto en ellas, ya en Descartes se puede encontrar la idea de que ‘el conocimiento de toda ciencia —escribe Grimaldi— debe regularse por la ciencia de nuestro conocimiento”⁴¹, pues esta “independencia del espíritu frente a todo objeto supuesto”⁴² es lo que hace que, en nuestras decisiones, “el libre arbitrio... nos iguale, en cierto modo, a Dios, y parece eximirnos de someternos a Él”⁴³ porque, aunque nuestra voluntad no sea creadora, lo podemos todo, ya que, si Dios se afirma creando, nosotros lo hacemos negando, de modo que así nunca seremos engañados ni nos sentiremos constreñidos a aceptar algo impuesto desde fuera⁴⁴.

¿Cómo puede Descartes hacer compatibles la sumisión a Dios y el sentimiento de no estarle sujeto? ¿Qué quiere decir con estas dos afirmaciones que, en principio, parecen antagónicas? Descartes no las ve así, más aún, piensa que es gracias a la sumisión a la voluntad omnipotente de Dios, como puede lograr la autonomía completa, y está convencido de que la primera lleva a la segunda: de la sumisión a la más plena libertad.

40 ZUBIRI, X., *Naturaleza, historia, Dios*, pp. 129 y 130.

41 SANZ SANTACRUZ, V., *Historia de la filosofía*, pp. 31-32. La cita de GRIMALDI, N., *L'expérience de la pensée*, p. 128.

42 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 132.

43 DESCARTES, R., *A Cristina de Suecia*, 20-XI-1647, en *Correspondencia con Isabel*, p. 257.

44 Cfr. GRIMALDI, N., “Sartre y la libertad cartesiana”, *Anuario Filosófico*, 19/1, 1986, pp. 79s.

La metafísica cartesiana es sólo la raíz del árbol de la ciencia. Siendo importante, más aún, imprescindible, sin embargo lo definitivo son los frutos, que se recogerán en la mecánica, la medicina y la ética. En cuanto a la mecánica, se propone construir una ciencia que nos haga “como dueños y poseedores de la naturaleza”; respecto de la medicina su programa consistía en evitar que el cuerpo sufriera el desgaste de los años, así como la enfermedad; la inmortalidad entraba dentro de sus cálculos, si es que es cierto que el cuerpo es una máquina muy perfecta; por último, en el terreno de la ética, su ideal era “tener el propio espíritu contento y satisfecho”, libre de todo remordimiento porque, procurando actuar siempre del mejor modo, no sentiría nunca la necesidad de arrepentirse y retractarse.

Aquí tenemos formulados, en su origen, los futuros ideales de la Ilustración: el progreso indefinido de las ciencias, la salud del cuerpo y la paz perpetua. Y como los ilustrados, también Descartes creía que esas metas debían ser obra del hombre, no de la Providencia divina. Estamos, pues, ante la idea, tan extendida desde entonces y que sigue vigente, de la autosoteriología. Pero volviendo al comienzo: ¿cómo puede Descartes esperar la autosalvación si, a la vez, reconoce que depende completamente de Dios?

De entrada hay que recordar que al identificar el libre arbitrio y la voluntad, Descartes está diciéndonos que “el hombre no es enteramente naturaleza, sino libertad. Y es queriendo sobrepasar su condición, deseando saber más de lo que le ha sido dado saber, rechazando someter su voluntad a la pasividad de su entendimiento, como el hombre se engaña”⁴⁵. Que la voluntad sea más amplia que la razón, más aún, que sea equiparable a la voluntad divina, es el punto de apoyo del proyecto cartesiano, porque aunque puede inducirnos a error, puede también lograr que no nos equivoquemos nunca. O sea, si conocemos la causa de nuestros errores, sabemos cómo evitarlos siempre.

Además, que la ética se equipare a la mecánica y a la medicina como uno de los frutos de la ciencia universal, tiene también su lógica, ya que, aunque quizás pueda parecer extraño que Descartes, buscando las causas del error, haga referencia al mal en general, esto es consecuente con el resto de su pensamiento, ya que si el juicio es un acto voluntario, equivocarse y querer el mal son una sola cosa. Por eso, explicando las causas del error, da por explicado también el origen del mal: “que la indiferencia... sea una imperfección es cierto, tanto más cuanto que en ella se encuentra la explicación

45 ALQUIE, F., *La découverte métaphysique*, p. 244.

del error; y se ha observado justamente que la *IV Meditación* es una especie de teodicea, porque atribuye al error lo que normalmente se atribuía al pecado”⁴⁶.

Respecto de la salud, e incluso de la posibilidad de no morir, aquí Descartes, por más que investigó y experimentó, no tuvo más remedio que buscar un sucedáneo: perder el miedo a la muerte.

En resumen, lo que pretende Descartes es que, gracias a la sumisión a Dios, “la afirmación de la veracidad divina..., estableciendo que mi entendimiento es infalible en lo que concibe bien, garantizando que basta pensar verdaderamente para pensar acertadamente, hace de toda verdadera idea una idea verdadera, y legitima un método autónomo, rechazando toda intervención exterior...: la libertad del espíritu deviene completa”⁴⁷. La libertad de pensamiento será un tema muy tratado también por Espinoza y los filósofos ilustrados, porque quien piensa haber descubierto un modo de llegar siempre a la verdad y de evitar todo error, puede confiar en sí mismo y sólo en sí mismo. Esta es la situación en la que se encuentra Descartes después de haber apoyado su criterio de certeza en Dios, pues no puede existir una garantía más segura y firme.

Tan firme es la esperanza que Descartes pone en su nueva ciencia, que está convencido de que “si uso del método, si suspendo mi juicio hasta que mis ideas no lleguen a ser claras y distintas... me será posible evitar toda falta, y fundar una ciencia, de la que se sabe que Descartes espera la victoria sobre la muerte, ciencia cuyo proyecto parece poner en causa la caída original de la humanidad”⁴⁸. Descartes no ha perdido la fe, siempre fue un católico convencido, pero nunca pudo entender que fe y razón pudieran conciliarse; la fe nos enseña verdades que superan nuestra capacidad y que, por tanto, debemos aceptar sin pretender indagar en ellas, so pena de incurrir fácilmente en el error. Además, la fe se refiere a lo sobrenatural, mientras que Descartes busca edificar una ciencia puramente racional, humana, terrenal. El ideal medieval de hacer compatibles la fe y la razón, que se derrumbó en el siglo XIV, es ya, en el siglo XVII, un hecho aceptado por muchos “sabios” y filósofos, tanto más cuanto que la Reforma protestante,

46 DEL NOCE, A., *Riforma cattolica e filosofia moderna*, I, Società editrice Il Mulino, Bologna, s.f., p. 88.

47 ALQUIE, F., *La découverte métaphysique*, p. 241.

48 ALQUIE, F., *La découverte métaphysique*, p. 245.

con su doctrina del libre examen, había cerrado definitivamente la posibilidad de volver a unir la fe y la razón.

Sin embargo, las “razones” de Descartes para fundar una ciencia universal gracias a su filosofía, admiten ser interpretadas también justo en sentido contrario al que lo hizo Descartes, porque su tesis –Dios me ha creado con unas facultades que por sí no son defectuosas pero yo las uso mal porque no controlo suficientemente mi voluntad– es, cuando menos, unilateral, ya que el control de la inteligencia impide que ésta pueda actuar según su propia naturaleza, es decir, puede inducirme a errores extravagantes: “el intelecto no me presenta en modo alguno la existencia del mundo externo como falsa: sólo dice que es dudosa... Es, pues, una decisión arbitraria de la voluntad la que sustituye lo dudoso por lo falso, porque lleva al espíritu más allá de lo que constata la razón... Negando más de lo que el intelecto me autoriza, hago lo mismo que aquél que usa mal de su voluntad, porque, sobrepasando al intelecto, introduce un riesgo de error en el juicio que, por sí, tiende a ser afirmado como verdadero. De hecho, las restantes *Meditaciones* mostrarán en las negaciones de la primera (Meditación) una gran cantidad de errores: no es verdad que las *res arithmeticas et geometricas* sean un sueño de la razón, ni que el mundo sensible no existe, ni que mi cuerpo tenga la consistencia de una imagen. Son errores queridos: la voluntad ha hecho a causa del método lo que la precipitación y la prevención han hecho contra el método. Propiamente hablando un error querido no es un error. El espíritu es engañado por el asentimiento que da: el intelecto permanece consciente de sus límites y la voluntad abusa voluntariamente de su poder”⁴⁹. Queda siempre la duda, también para los partidarios del nuevo modo de hacer filosofía, de si la voluntad no ha sido la que nos ha inducido al error, si no ha sobrepasado también ella sus propios límites, negando lo evidente y admitiendo errores que ella misma ha provocado.

49 GOUHIER, H., *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, París, 1962, pp. 29-30.

VI EL LEGADO DE DESCARTES

1. EL FRACASO DEL CARTESIANISMO

Llama la atención, a cualquier conocedor de la filosofía de Descartes, que, habiendo abierto la puerta a un nuevo modo de filosofar, a unos planteamientos innovadores cuya pista puede seguirse a lo largo de todo el pensamiento moderno y contemporáneo, la metafísica cartesiana, en cambio, haya sido un fracaso; no hay, en la historia de la filosofía moderna, “cartesianos” de primera fila; más aún, los pocos que se adhirieron a su pensamiento, no tuvieron ya seguidores. Es decir, el cartesianismo –si se puede hablar así–, no ha existido.

También es llamativo que las *objeciones* a las *Meditaciones* fueran tan numerosas. En las siete series que Descartes publicó junto con sus respectivas *Respuestas*, se encuentran numerosas críticas a la totalidad, o sea, al planteamiento con el que Descartes filosofa. Incluso las pruebas de la existencia de Dios, a las que Descartes dio tanta importancia por considerarlas las mejores y más claras que podían darse, no fueron aceptadas.

Por eso es pertinente preguntarse: ¿qué ha legado a la posteridad Descartes? Para responder a esta cuestión la mirada debe dirigirse hacia el futuro, pasando casi de puntillas por los contemporáneos de Descartes. En concreto, “la filosofía cartesiana se extendió en muy poco tiempo por toda Europa, encontrando detractores y defensores acérrimos. El desarrollo del pensamiento cartesiano por parte de sus seguidores no se dedicó principalmente a recoger el ‘fruto’ de las tres grandes ramas del árbol de la filosofía –medicina, mecánica y moral–, como hubiera sido el deseo de su fundador, sino que se centró en los problemas físicos y sobre todo metafísicos que dejaba abiertos. De entre éstos, las principales cuestiones abordadas fueron

la unión del alma y el cuerpo y la teoría de las ideas innatas, con sus consecuencias en la descripción y valoración del proceso cognitivo”¹.

Por tanto, lo más acertado es decir que Descartes no dio solución a los problemas que planteó, pero abrió un amplio debate que, en cierto modo, aún no se ha cerrado. Lo que está claro, después de todo lo visto, es que Descartes no pretendió nunca realizar un “sistema”; su filosofía es, como se ha dicho, una filosofía “dispersa”, en la que los temas aparecen mediante actos voluntarios, no de un modo “lógico” o según un discurso coherente.

Si acaso, su influencia inmediata tuvo lugar en puntos doctrinales que él nunca defendió y en los que, con seguridad, se hubiera opuesto a sus seguidores. Concretamente, “la doctrina cartesiana ejerció una influencia muy grande en la teoría ocasionalista de Geulincx, La Forge, Cordemoy, Clauberg y Malebranche. El *ocasionalismo* pretende solucionar el problema de la relación entre el alma y el cuerpo partiendo de su radical distinción, lo cual lleva a negar la causalidad real en el ámbito de lo creado. El alma no causa ningún movimiento en el cuerpo, ni éste influye directamente en el alma; ambos no son más que *ocasiones* para que Dios cause realmente. El problema de la unión se resuelve acudiendo a Dios”².

Otro punto en el que algunos de sus seguidores insistieron –en contra de lo que había propuesto Descartes– es en el “ontologismo”: “estrechamente emparentado con el ocasionalismo está el *ontologismo*, cuyo principal representante es Malebranche”³.

No es extraño, aunque pudiera parecerlo a primera vista, que hubiera “una corriente empirista que basa igualmente sus principios en los textos de Descartes, especialmente en su física mecanicista... Esta corriente ejercerá su influjo en la formación del empirismo inglés, sobre todo en la obra de Locke”⁴.

¿Por qué fracasó de un modo tan estrepitoso el pensamiento de Descartes?, ¿por qué no tuvo discípulos de altura que dieran continuidad a su empresa? La respuesta es doble. Por un lado, porque, sin pretender hacer un sistema, la impresión que produce la lectura de la obra filosófica de

1 SANZ SANTACRUZ, V., *Historia de la filosofía*, p. 77.

2 SANZ SANTACRUZ, V., *Historia de la filosofía*, p. 77.

3 SANZ SANTACRUZ, V., *Historia de la filosofía*, pp. 77-78.

4 SANZ SANTACRUZ, V., *Historia de la filosofía*, p. 78.

Descartes es que él la dio por “agotada”. La metafísica es –debe ser– la raíz del árbol de la ciencia, la base sobre la que se apoyará el edificio, y, si se lee con un mínimo de atención los *Principios*, la impresión inmediata es que esa raíz ya está suficientemente arraigada, es decir, que permite ascender por el tronco del árbol e incluso adentrarse en las ramas.

Descartes buscaba una filosofía “práctica” en la que la teoría –la metafísica– no era más que un presupuesto, y al estudiarla, da la impresión de que, para su propósito, ya estaba suficientemente desarrollada; no hacía falta más. Como además, la ciencia es única y lo importante son los frutos que se recogerán en las ramas, detenerse en la metafísica hubiera sido un programa ajeno a lo que se propuso. Sin embargo, salvo en matemáticas, que sirve para estudiar la extensión, su física fue superada en muy poco tiempo, y, por tanto, los frutos que esperaba recoger, fueron frutos vanos. Desde este punto de vista, el fracaso del cartesianismo es innegable.

Pero aquí interesa únicamente su metafísica, y ésta fue criticada inmediatamente tanto por los filósofos racionalistas como Espinosa y Leibniz, como por los empiristas. ¿A qué se debió este hecho? ¿Qué fue lo que aceptaron de Descartes y qué lo que rechazaron? ¿Por qué también lo rechazaron, y con cierta violencia, los pensadores que seguían a la tradición escolástica, ya fueran tomistas, escotistas u ockhamistas?

Empecemos por confrontarlo con la filosofía aristotélico-tomista y agustiniana anterior. Aquí es válida la afirmación de que “la obra cartesiana es extraña al desarrollo de los temas que podía considerarse normal hasta ella. Más aún, la filosofía anterior percibe a la filosofía cartesiana como un intento profundamente equívoco, con el que se lleva a cabo la ruptura de la unidad de la Filosofía. Por eso, cuando se contempla a Descartes desde la filosofía tradicional, el resultado no es más que una valoración negativa”⁵.

Lo acabamos de ver: Descartes filosofa dejando de lado la trascendencia del ente. En Descartes hay, si se puede hablar así, demasiados “entes” que no tienen nada en común: el *sum*, Dios, las ideas, la *res extensa*, etc. Además, su noción de “creación continuada” es propia de un nominalista, para el que el mundo carece de la más mínima consistencia. Por eso, el rechazo de la filosofía tradicional es absoluto, hasta el punto de que puede resumirse en los siguientes puntos: “la filosofía cartesiana *no es*, en su contenido, verdadera. La filosofía cartesiana *no es*, en su alcance, metafísica. La

5 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 89.

filosofía cartesiana *no es*, en cuanto radical actitud y operación, ni siquiera filosofía”⁶.

Para poder comprender el sesgo que Descartes imprime a la filosofía y, por tanto, por qué desde la “filosofía perenne” se hace un juicio tan duro sobre el cartesianismo, es preciso, al menos brevemente, recordar qué se ha entendido por metafísica y qué es lo que por tal entiende Descartes.

Ya se ha dicho que “el filosofar para el pensador clásico es una participación creciente pero siempre relativa –especular– en el primer principio. Es esta especularidad del pensamiento y la paralela independencia de la realidad de los temas –en los que el pensamiento penetra, pero no suscita primariamente– lo que permite la perennidad de la filosofía como mantenimiento de la verdad alcanzada y, a la vez, como labor histórica de crecimiento e integración”⁷. Es decir, la filosofía no puede partir de cero, sin presupuestos, sobre todo porque lo impide el conocimiento: “ocurre que se piensa, no que no se piensa”: nos encontramos pensando y, si acaso, sólo después, cabe pensar sobre el pensamiento.

Esto es precisamente lo que no admite Descartes. “Para el pensador moderno, en cambio, filosofar es ejecutar la principialidad misma y en absoluto”⁸. Descartes empieza por la duda universal, despejando la mente de todo objeto pensado, y piensa que, de este modo, puede acceder al pensar puro, sin objeto. Los objetos vendrán posteriormente, no porque la realidad sea independiente del sujeto y se presente desde sí misma, sino porque el *sum* los suscita, ante la necesidad –subjetiva– de llegar al conocimiento de la realidad. Pero, ¿realmente Descartes busca la verdad? La pregunta puede parecer sin sentido pues ¿qué otra cosa puede buscar un filósofo? Sin embargo, la cuestión no es ociosa porque el propio Descartes afirma que lo que busca es “seguridad”, certeza, hasta el punto de que si no logra alcanzarla, permanecerá firme en su actitud, con la certeza de que nada cierto hay en el mundo.

Recordemos brevemente el planteamiento cartesiano: “¿de qué manera Descartes llega al yo? Como es sabido, a partir de la duda. Quiere una primera verdad, pero para él ‘primera verdad’ no significa lo que significó para el pensamiento clásico. Descartes quiere una verdad de la que pueda

6 POLO, L., *Evidencia y realidad*, pp. 89-90.

7 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 91.

8 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 91.

estar enteramente *cierto*. El yo aparece aquí como un vigilante. Es la idea de la vigilia del espíritu, de alcanzar una situación en que podamos someter a control todo aquello que comparece, que tiene lugar en nosotros, de manera que no se nos escape nada. Vigilia completa. A esto también se le puede llamar *filosofía de la conciencia*. El yo sería el necesitado de certeza, el exigente, el que guía la vida humana hacia la certeza. Por tanto, la situación desgraciada, lamentable, es no estar cierto”⁹.

La “actitud” cartesiana no es ni natural ni la propia de un filósofo, y no es de extrañar, puesto que busca una “filosofía práctica”, dirigida a un fin que él se ha marcado al margen de lo que pueda conocer de la realidad. Por eso lo suyo, ante las ideas, es “una *actitud de atenencia*: primero uno se atiene a los datos, trata de ver los datos y fijarlos en su estricto perfil, para que no haya nada confuso, y una vez descifrados, es cuando establece la judicación de la verdad; es como una sentencia. Esta es la actitud de un juez: ‘este dato es cierto’, ‘este dato es culpable’”¹⁰.

Por más que Descartes piense haber encontrado un criterio de certeza válido, obtenido del modo más objetivo posible –el pensar puro–, la verdad es que se ha desentendido por completo de la realidad. “Es evidente que en este planteamiento hay una incoherencia: hay datos; y luego un juicio acerca de datos que se aplican a los datos una vez que están dados. Primero ya me están dados los datos, y desde este punto de vista soy *pasivo*. Después someto los datos a juicio –siendo *activo*– y buscando la *certeza*. Pero esa certeza es de tipo *subjetivo, psicológico*. ¿No es claro que esa actitud es extrínseca al dato? El dato ya está dado, si a alguien le acontece que está cierto de él, pues bien; pero al dato ¿qué le va en ello? En el fondo, lo que hay es una renuncia a la intelección. También se podría decir que *el criterio de certeza es la pérdida de la verdad*: es una sustitución.

”Si me domina la preocupación de estar cierto, llamaré verdad a aquello de lo que estoy cierto. Ahora bien, cabe responder que eso no tiene por qué ser verdad, porque el criterio de certeza es extrínseco a la verdad, y el dato ya está dado... Profundizar en el dato ya no es considerarlo como dato; es ejercer una actividad intelectual que va en búsqueda de la verdad. Hay un

9 POLO, L., *La esencia del hombre*, Euns, Pamplona, 2011, p. 168.

10 POLO, L., *La esencia del hombre*, p. 169.

cambio en el significado de la palabra *verdad* desde el planteamiento clásico al moderno. Para un moderno la verdad es *certeza*”¹¹.

Descartes inaugura el ‘criticismo’ que, aparentemente, parece una actitud propia de la madurez de la razón. Aparentemente, porque, en realidad, el criticismo no sabe qué es conocer: “la tesis de que el dato puede ser falso es lo mismo que sustituir la realidad por el dato; implica no saber lo que es real y pensar que puede haber un genio maligno que me engañe; es pensar que la realidad no es verdad de suyo. Pero esa actitud es equivocada, pues si se sospecha de lo real, desde ese mismo momento no se sabe qué es conocer. Conocer es una relación trascendental con la realidad; la verdad es un trascendental relativo. La relación primera del conocimiento es con la verdad; no es con lo dudoso ni con un dato. Es evidente que si busco exclusivamente la certeza, o sea, cómo se me da el dato, la verdad pasa a ser un problema insoluble. Descartes no sabe resolverlo... Pensar que la realidad da gato por liebre es la muerte de la filosofía; en ese momento la filosofía es sustituida por una preocupación psicológica”¹².

La primera preocupación de Descartes es buscar un “primer principio”, una verdad tal que sea incommovible, una roca en la que apoyar toda otra verdad; lo que no pueda descansar sobre el *cogito*, no puede ser aceptado como cierto. Pero, como se ha visto, el *cogito* no es más que la constatación de un “hecho”, una “verdad subjetiva”, si se puede hablar así, pues no da a conocer nada; no es más que la respuesta afirmativa a la pregunta sobre la propia existencia. Con categorías aristotélicas habría que decir que pertenece al “ser como verdadero”, no al ser real. Formular, a partir de ahí, un criterio de certeza, carece de sentido, porque la constatación de un hecho no es el conocimiento de la realidad. Por eso, “estrictamente, el criterio de certeza no se puede formular. Que la certeza pueda hacer la veces de la verdad es descabellado, porque si hemos perdido la verdad, ¿cómo aceptar como verdadero ese criterio?”¹³

La “actitud” del pensamiento clásico es completamente distinta, pues consiste en renunciar a toda “actitud” ante lo conocido y aceptar que el hombre, lo quiera o no, se encuentra *ya* pensando, y que pensar es conocer la realidad, o sea, que el objeto es intencional. Para un moderno –a partir de

11 POLO, L., *La esencia del hombre*, pp. 169-170.

12 POLO, L., *La esencia del hombre*, p. 170.

13 POLO, L., *La esencia del hombre*, p. 171.

Descartes— la filosofía clásica es ingenua, se basa en un prejuicio aceptado acríticamente: que la razón conoce la realidad, y la conoce verdaderamente. Pero, ¿qué garantiza esa confianza en la razón? Si no existe ninguna garantía, la filosofía clásica puede y debe ser puesta en duda íntegramente. Por eso es preciso que, de un modo sumario pero no por eso superficial, recordemos los argumentos de los clásicos y, en concreto, de la tradición aristotélico-tomista.

En la tradición clásica no existe, propiamente, una “crítica” del conocimiento, sino que la tarea que la filosofía moderna le adscribe se integra dentro de la metafísica, por cuanto esta ciencia, al ser la suprema y no depender de otra, ha de dar razón de sí misma: “*esta ciencia (la metafísica) se ocupa de una manera completamente general de la verdad, y, precisamente porque se ocupa de una manera completamente general de la verdad, le compete ocuparse de una manera enteramente general de la dudas* (Tomás de Aquino, *In XII Metaph.*, 3, 1). Todas las dudas que puedan plantearse son resueltas según el estatuto sapiencial cognoscitivo de la metafísica misma. Por tanto, la metafísica da razón de sí misma, y el dar razón de sí misma le compete de manera exclusiva”¹⁴.

El peligro de incurrir en círculo es claro, pues si una ciencia se funda en principios que ella misma justifica, toda esa ciencia queda afectada por la validez hipotética de sus principios. Pero no se dice eso en el texto de santo Tomás; lo que se afirma es que la metafísica es la única ciencia que da razón de sus principios, los cuales, además, no son hipotéticos: “en último término, las ciencias se constituyen según principios; y por lo general estos principios funcionan de una manera postulativa, son hipótesis. La metafísica, en cambio, procede desde principios anhipotéticos. Lo anhipotético es lo que se pone como principio dando razón de todo lo demás y de sí mismo; por ello, es indemostrable, es principio último, o primero: principio sin principio”¹⁵.

No se ha avanzado nada —parece— si se sienta que los principios de la metafísica, por ser los primeros —principios sin principios—, no son hipotéticos; ¿nos encontramos ante un postulado? No, porque “esta indemostrabilidad de los principios está en función de su evidencia. La evidencia

14 POLO, L., *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, 2ª ed., *Obras completas de Leonardo Polo*, Euns, Pamplona, 2015, pp. 72-73.

15 POLO, L., *Estudios de filosofía moderna*, p. 73.

está referida a los principios mismos. La metafísica es un saber desde los principios; los cuales, al ser ellos mismos evidentes, permiten una evidencia desde sí mismos: *ex videre*. La comunicación de la evidencia es esta ‘videncia desde’”¹⁶.

¿No decía lo mismo Descartes?, ¿no debía estar presente la evidencia del *cogito* al pasar al pensamiento objetivo? Las diferencias, sin embargo, son notables. En primer lugar, y desde un punto de vista meramente lógico, que no es el definitivo, porque el primer principio o principio de contradicción, es insoslayable, pues para negarlo es preciso admitirlo, o sea, afirmarlo. No hay manera de esquivarlo o dejarlo de lado: se piense lo que se piense, este principio está presente fundando el sentido de cualquier contenido de conciencia. Pero no es esto lo definitivo.

Otra diferencia con Descartes es la siguiente: “el conocer se mide, ante todo, por la capacidad de adquirir, de alcanzar principios. Un conocimiento referido a término u objeto, puede considerarse algo terminal; pero lo radical del conocimiento no es que sea terminal, sino principal. El conocimiento acontece, pero la constitución de lo conocido como tal se hace desde el principio; y la constitución a partir del principio es más importante que una mera consideración del conocimiento como acontecer abocado o terminado en objetos... El principio es lo que se opone a la mostrenca posicionalidad de lo conocido. La capacidad más propia del conocer no es la de oponerse a los objetos, sino la de aceptar, asimilar, profundizar y ahondar en ellos”¹⁷. Como se ha visto al exponer el pensamiento de Descartes, en su gnoseología la inteligencia se detiene en el objeto, en el que no puede profundizar; a lo más, si lo considera complejo, puede analizarlo en ideas simples, pero de ese modo no conoce cosas nuevas, sino que explicita lo que ya estaba implícito en la idea confusa. Además, el conocimiento del objeto no es el conocimiento de la realidad.

16 POLO, L., *Estudios de filosofía moderna*, p. 73. Según la doctrina tomista, “el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, que son patentes en sí mismos” (TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 16, a. 7, ad18), y ello porque “en los actos que pertenecen al dominio de la inteligencia y la voluntad se encuentra en primer término algo natural. De donde derivan los restantes [actos]; así, del conocimiento de los primeros principios deriva el conocimiento de las conclusiones, y del deseo natural del fin, la elección de los medios para el fin”. *Summa Theologiae*, I-II, q. 17, a. 9, ad2.

17 POLO, L., *Estudios de filosofía moderna*, p. 74.

Otra diferencia fundamental entre la doctrina clásica y la cartesiana es que en la primera “lo estrictamente primordial y anhipotético es el ser, principio de los principios, radicalidad de todas las radicalidades. Pero además, la principalidad del ser, estrictamente hablando, es constituyente: todo resultado suyo queda asistido por el principio, sin destacarse anulando el principio, sino siendo abarcado por él. Como principio, ser es también constituir desde sí: *ex se...* El ser es un principio con fuerza constituyente; de tal manera que como hay ser, hay lo que es; la principalidad del ser implica el ente”¹⁸. No se trata, como en Descartes, de que el pensar puro asista a todo conocimiento objetivo, sino de que el conocimiento del ser –de la realidad– es lo que hace posible cualquier otro conocimiento: todo se conoce como siendo, como asistido y fundado por el ser.

Por tanto, “nuestro conocimiento es capaz de conocer el ser, en tanto que se nos impone como lo anhipotético por antonomasia, como el principio de todos los principios... El conocimiento es también un conocimiento del ente –de lo que es en propio de una manera compleja–. Ese ser en propio se nos ofrece, se nos da, de manera múltiple. El conocimiento de la entidad es también principal, y se da en todo lo que conocemos; porque todo lo que se conoce, se conoce en su referencia al ente”¹⁹.

Para Descartes, como sólo hay una verdad sobre cada cosa, quien logra conocerla conoce todo lo que se puede conocer de dicha cosa. Bien entendido que lo conocido no son más que los atributos, no la cosa o sustancia misma. En cambio, en el realismo clásico, “el conocimiento, en cuanto que está regido por el principio, no es un conocimiento que alcance a tener dicho principio como un objeto: el ser no se objetiva jamás, el ser es lo trascendente... Tenemos un conocimiento del ente pretemático: el ente respecto de nuestro conocimiento es aquello en que se resuelven todas nuestras objetivaciones, que se reconocen como fragmentarias respecto de una totalidad más amplia”²⁰.

18 POLO, L., *Estudios de filosofía moderna*, pp. 74-75.

19 POLO, L., *Estudios de filosofía moderna*, p. 76.

20 POLO, L., *Estudios de filosofía moderna*, pp. 76-77. Según santo Tomás, “el objeto propio del entendimiento es el ser inteligible (*ens intelligibile*) que encierra en sí toda diferencia y especies posibles de ser: pues lo que puede ser se puede entender”. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, II, c. 98, 9.

La metafísica cartesiana, por decirlo así, sin ser sistemática, se agota: da a conocer todo lo que de inteligible hay en la realidad. Sólo Dios, que es infinito, no puede ser agotado. Por eso su filosofía no puede incluirse en la filosofía perenne. Por el contrario, “en la circularidad radical de la metafísica [clásica] (justificación de sí misma) aparece el conocimiento en cuanto tal, y en sus principales dimensiones. La metafísica existe no sólo como producto histórico, sino, fundamentalmente, como el saber que se justifica a sí mismo. Por eso lleva implícita una teoría del conocimiento. Al descubrir la crítica como un implícito de la metafísica, en cuanto que saber circular, entonces aparece temáticamente el conocimiento. En otras palabras, la reflexión intrínseca sobre el propio pensamiento no se inicia en él, sino que es posible dado el carácter circular de la metafísica. Desde esta perspectiva, la metafísica crítica resulta, ciertamente, una parte de la metafísica, una auténtica teoría del conocimiento”²¹.

Resumiendo: el fundamento está presente siempre, tanto en la realidad como en su conocimiento; por eso la metafísica clásica no tiene necesidad de “buscarlo”: el primer principio se impone por sí mismo y es insoslayable. Por tanto, “el planteamiento de la teoría del conocimiento es artificial. Lo natural es estudiar lo que se conoce y no aquello con lo que se conoce. La mente, de entrada, abre el hombre al mundo; y el hombre, de entrada, acepta un realismo, que ha sido denominado ingenuo”²². Pero si se tiene en cuenta que el conocimiento también está fundado, entonces la ingenuidad del planteamiento deja de serlo. Para Descartes y, en general, para el pensamiento postcartesiano, en cambio, “la crítica debe ser la auténtica fundamentación de una metafísica que hasta ahora ha apelado al fundamento sin investigarlo adecuadamente”²³. De este modo, se quiera o no, el pensamiento se erige en fundamento, no sólo del pensar, sino también del ser, si es que aún se pretende llegar a conocerlo, lo cual se presenta, naturalmente, como una tarea imposible. En el realismo no es preciso “poner” el fundamento, porque siempre –antes– está fundando; para el planteamiento crítico, el fundamento debe ponerlo el sujeto –el *sum*– o de lo contrario carecerá de un punto de apoyo: todo conocimiento será siempre hipotético. Y éste fue el planteamiento de Descartes al dudar de todo conocimiento adquirido.

21 POLO, L., *Estudios de filosofía moderna*, p. 77.

22 POLO, L., *Estudios de filosofía moderna*, p. 71.

23 POLO, L., *Estudios de filosofía moderna*, p. 78.

2. EL TRIUNFO DE DESCARTES

El primer principio cartesiano es “yo soy, yo existo”, o sea, el *sum*. Cualquier conocimiento que no se fundamente en la evidencia del *sum* carece de valor; por eso se ha dicho que “para el pensador moderno... filosofar es ejecutar la principalidad misma y en absoluto”. Y la única salida posible, si se es consecuente, es el “sistema”: “la razón como primer principio, o lo que es igual, la dependencia de los temas respecto de la espontaneidad del espíritu humano, he aquí la modificación profunda que desdibuja la distinción entre objeto y realidad, y hace del filosofar un ejercicio encerrado en sí mismo, sin otro fin que recabar su propia suficiencia”²⁴.

Si la evidencia la aporta el sujeto, ningún objeto es, en principio, válido; por eso, los objetos han de aparecer ante la mente, no como “recibidos”, sino como aportados por el pensamiento, de ahí que la filosofía deba adoptar la forma de un sistema cerrado, pues “el sistema es la correspondencia objetiva, como su expresión acabada y no perfectible, de la fuerza de la razón”²⁵.

Sin embargo, la filosofía cartesiana no es, ni lo pretende, un “sistema”; al contrario: partiendo de la finitud del *sum* y, por tanto, de la razón humana, Descartes busca asentar su primer principio en otro de valor absoluto, en Dios. Pero esta solución no es válida, no sólo porque las pruebas de la existencia de Dios que Descartes elabora dejan mucho que desear, sino sobre todo porque exigen que el *sum* realice un continuo acto de fe: más que saber que Dios no me engaña, “cree” que Dios no miente, aunque podría haber hecho a la razón de tal modo que se equivocara siempre, sin que por ello sufriera ninguna merma su poder y su “bondad”. Dicho de otro modo, Descartes no deja nunca de ser voluntarista: su filosofía se apoya en la voluntad divina, y la elabora mediante actos voluntarios. Los temas, por tanto, aunque son aportados por el sujeto, no “encajan”, no forman un sistema. Por eso puede decirse que “tanto Spinoza como Kant y Hegel, reciben de Descartes un planteamiento, no una solución, siquiera inmadura y por completar. Ahora bien, un planteamiento separado de todo sentido positivo que lo determine y satisfaga es exactamente un puro problema”²⁶.

24 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 91.

25 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 91.

26 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 92.

¿Cómo hacer filosofía después de Descartes? Su metafísica es, desde su punto de vista, suficiente: ya sabe qué sustancias existen y cuál es su esencia o naturaleza, ya posee un criterio de certeza y un método, y, sin embargo, lo que él pudo dar por acabado, no es, en realidad, más que el principio de un nuevo planteamiento de la metafísica.

También puede enfocarse el problema desde otro punto de vista. Por un lado, “para Descartes, el pensamiento es extraobjetivo en su dimensión fundamental; y en esta dimensión sigue siendo extraobjetivo siempre”; pero por otra, “la aceptación de la filosofía cartesiana la transforma en un problema con exigencia de solución. La solución consiste en la objetividad. De este modo, la razón como primer principio concreta su sentido en ser la fuerza que pone el objeto”²⁷. Dicho brevemente: si se quiere hacer metafísica, no se puede continuar a Descartes, por eso “la aceptación de Descartes es inestable y resbala hasta una mera comunidad problemática que, en el fondo, lo falsea”²⁸.

Y sin embargo, el planteamiento cartesiano –la razón como primer principio– va a triunfar en la filosofía posterior. ¿A qué se debe este éxito? Si se continúa tomando a la razón como primer principio, hay que separarse de Descartes, pero no en el primer principio, sino en lo que de dicho principio se sigue. “La voluntad cartesiana, aunque espontáneamente activa, no es unitaria, sino que se fracciona en una pluralidad de actos...: el dudar, que se traduce en el *cogito* (*sum* significa realidad de la voluntad que duda). El afirmar, que establece la noción de *res* (la *res*, como correlato de la afirmación, aunque no creación suya, se discierne del *sum* y también de lo objetivo). El analizar, cuya correspondencia pensada es la idea clara y distinta (el término del análisis se distingue del *sum* y de la *res*). El someterse, que llega hasta la realidad de la idea de Dios (que no es la cosa que se afirma, ni la objetividad analizada, ni el *sum*, sino más bien la garantía de todos ellos)”²⁹. ¿Cómo dar unidad a la razón como primer principio? Porque en Descartes Dios también es primer principio, y con mayor título que el *sum*: “en Descartes todavía no está constituido lo que se llama *sistema*: su peculiar voluntarismo es un obstáculo para ello. El sistema aparece en el racionalismo postcartesiano, sobre todo en Espinosa. Espinosa

27 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 94.

28 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 95.

29 POLO, L., *Estudios de filosofía moderna*, pp. 22-23.

elimina la voluntad; su sistema viene a ser una conexión de la temática objetiva en que el criterio de unidad *está* en la objetividad misma... El filosofar de Descartes daba lugar a una temática dispersa, precisamente porque era el fruto de una actividad no unitaria de la voluntad. En Espinosa la voluntad no domina los temas, sino que ha de desaparecer para que éstos se constituyan en y como el sistema mismo, el cual, paralelamente, ha de poseer carácter genético. De esta manera, queda puesto el sistema: en su inagotable totalización (noción de *natura*), en su génesis (noción de *causa sui*) y en su infinitud positiva (noción de Dios)”³⁰.

En Descartes hay, por eso, un giro más radical que el copernicano de Kant: el ser deja de ser el primer principio y es sustituido por el yo pensante; pero “si la razón como primer principio es el puro problema, quiere decirse que lo problemático en cuanto tal no es lo inseguro, insoluble o inasequible, sino la fuerza suprema y poseída. En cuanto problema, la razón es latencia, pero se trata de la latencia de la razón como primer principio y por lo tanto de la latencia que puede y está llamada a resolverse desvelándose. El problema del primer principio se define en orden a su solución, y ésta consiste en la misma suscitación del orden objetivo como tal”³¹.

Si el ser es el primer principio, la razón puede y debe profundizar en su conocimiento; pero si el principio es la razón, el ser, la sustancia o la objetividad, han de derivar del pensamiento; y esta tarea hay que llevarla a cabo, hay que realizarla, pues, de entrada, se cuenta sólo con la razón pura, desnuda, vacía. Por eso, “el filósofo moderno ha estado condenado, por la peculiaridad de la inspiración que recibe, a recomenzar desde el principio. El carácter sistemático de la filosofía moderna es lo que en ella se opone al ‘desideratum’ de un desarrollo de la filosofía cartesiana, e incluso a su simple conservación; la coincidencia se reduce a lo latente y pretemático e impulsa a una explicitación nueva”³².

Situar al *sum* como primer principio es abrir un horizonte sin límites que es preciso recorrer porque, de entrada, está vacío. De ahí que “la forma sistemática de la filosofía se debe a la aceptación de Descartes, y es, a la vez, la única forma posible de aceptación. Partir de Descartes no permite dar un solo paso adelante; pero aceptarlo es, a cambio, quedar obligado a la

30 POLO, L., *Estudios de filosofía moderna*, p. 24.

31 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 93.

32 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 93.

necesidad de inventarlo todo... La forma sistemática de la filosofía es la consecuencia de aquella situación del filosofar que trueca su incapacidad para la continuidad por un impulso cuasi creacionista, es decir, por la pretensión de objeto partiendo únicamente de la fuerza de la razón intrínsecamente asistida por la voluntad. En este sentido, el gran discípulo de Descartes es Hegel³³.

Aquí se aprecia en toda su amplitud la paradoja: “la aceptación de Descartes en la filosofía posterior es, no sólo un bloqueamiento de todo desarrollo del cartesianismo temático, sino una falsificación de su raíz. Descartes persiste en un ímpetu que se aleja de él en todos los sentidos”³⁴.

33 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 93.

34 POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 94.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- 2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrera (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrera/cua34.html
- 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua-45.html
- 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)

- 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- 87 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 15. *Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- 91 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 19. *Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- 108 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 2. *La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- 111 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 26. *Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- 119 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 6. *La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)

- 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- 121 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 25. *Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, cuestiones 1 y 2. *La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- 127 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 4. *Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, cuestión 3. *La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- 129 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 12. *Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- 131 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 22. *El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- 142 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 10. *La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- 147 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 14. *La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- 148 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 23. *Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)

- 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la oscuridad en Aristóteles* (2002)
- 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- 156 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 7. *El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- 159 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 20. *Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónica aristotélica de John Rawls* (2003)
- 161 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 8. *El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)
- 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- 165 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 24. *El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- 166 Juan Fernando Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- 168 Paloma Pérez-Ilzarbe / Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)

- 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, 5. *La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- 186 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 18. *Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- 190 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 29. *La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)
- 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)

- 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espec-tador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- 208 Jorge Mario Posada, "Primalidades" de la amistad "de amor" (2008)
- 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y co-munidad. Una aproximación a la recep-ción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ri-coeur* (2009)
- 212 Mario Šilar / Felipe Schwember, *Raciona-lidad práctica. Intencionalidad, norma-tividad y reflexividad* (2009)
- 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pa-gano al cristianismo* (2009)
- 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Uni-versidad de Navarra* (2009)
- 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del con-cepto de motivación* (2009)
- 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perple-jidad en la antropología de Scheler*, Introduc-ción, selección de textos y glosas (2009)
- 217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González (2010)
- 218 Francisco O'Reilly, *Avicena y la pro-puesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)
- 219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y opo-sición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contra-dicción y potencia de la contrariedad se-gún los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)
- 220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto se-gún Tomás de Aquino* (2010)
- 221 Luz González Umeres, *La creación artís-tica. Una explicación filosófica* (2010)
- 222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comenta-rio literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3)*, Traducción, estudio preliminar y notas (2010)
- 223 Josu Ahedo, *El conocimiento de la natu-raleza humana desde la sindéresis. Estu-dio de la propuesta de Leonardo Polo* (2010)
- 224 David González Ginocchio, *La metafísica de Avicena: La arquitectura de la ontolo-gía* (2010)
- 225 Gastón Robert Tocornal, *Armonía Prees-tablecida"versus" Influjo Físico*. Un es-tudio acerca del problema de la interac-ción de las sustancias naturales en la filo-sofía temprana de Kant (1746-1756) (2010)
- 226 Eduardo Molina Cantó, *Husserl y la crítica de la razón lógica* (2010)
- 227 Juan Fernando Sellés, *Los filósofos y los sentimientos* (2010)
- 228 Hugo Costarelli Brandi, 'Pulchrum', Ori-gen y originalidad del 'quae vista pla-cent' en Santo Tomás de Aquino (2010)
- 229 Lorenzo Vicente Burgoa, *La filosofía del juicio según Tomás de Aquino* (2010)
- 230 Rafael Tomás Caldera, *Entender es decir* (2011)
- 231 Emilio Vicuña Zauschkevich, *Para una fenomenología de la acción* (2011)
- 232 Ignacio A. Silva, *Indeterminismo en la Naturaleza y Mecánica Cuántica* (2011)
- 233 Stefano Straulino, *La "Refutación del idealismo" en Kant* (2011)
- 234 Fernando Haya Segovia, *Tiempo y méto-do en Max Scheler* (2011)
- 235 Nicolás de Cusa, *El Dios escondido*, Tex-to bilingüe, Introducción, traducción y no-tas de Ángel Luis González (2011)

- 236 Piotr Roszak, *El comentario de Santo Tomás de Aquino al Salmo 50(51). Traducción y estudios* (2011)
- 237 Jorge Mario Posada, *Sobre el logos como unificación matemática de la dual intelección racional en la persona humana* (2011)
- 238 Mariona Villaro, *Naturaleza humana y libertad* (2011)
- 239 Juan Fernando Sellés, *Dietrich de Freiberg (Teodorico el Teutónico, 1250-1310/20). Claves filosóficas de un maestro olvidado* (2011)
- 240 Susana Christiansen, *La unidad dinámica de la acción humana, desde la teleología de Tomás de Aquino* (2011)
- 241 Ángel Luis González (ed.), *La intermediación de filosofía y teología. Santo Tomás de Aquino. San Buenaventura. Nicolás de Cusa. Francisco Suárez* (2011)
- 242 José Díez Deustua, *El concepto de deliberación en el comentario de Santo Tomás de Aquino al libro VI de la Ética a Nicómaco* (2012)
- 243 Mario Molina Maydl, *El surgimiento de la sensibilidad pura* (2012)
- 244 Ángel Luis González (ed.), *Metafísica modal en G. W. Leibniz* (2012)
- 245 Juan Fernando Sellés, *Claves metodológicas a la obra de Søren Kierkegaard* (2012)
- 246 Agustín Echavarría / Juan F. Franck (eds), *La causalidad en la filosofía moderna. De Suárez al Kant precrítico* (2012)
- 247 David González Ginocchio / M^a Idoya Zorroza (eds.), *Estudios sobre la libertad en la filosofía de Leonardo Polo* (2012)
- 248 Enrique V. Muñoz Pérez, *Heidegger y Scheler: Estudios sobre una relación olvidada* (2013)
- 249 Rafael Tomás Caldera, *Misterio de lo real. Vocación al amor* (2013)
- 250 Sebastián Buzeta, *Sobre el conocimiento por connaturalidad* (2013)
- 251 Agustín Navarro González, *Arte y conocimiento. La estética de Wilhelm Dilthey*
- 252 Juan A. García González, *Presente y libertad. Exposición de la filosofía sobre el límite mental de Leonardo Polo* (2015)
- 253 Rafael Corazón, *El voluntarismo de Descartes* (2016)